تاريخ فلسفة الإسلام
فى
القارة الأفريقية

الجزء الأول — فى الشمال الأفريقى

تأليف

الدكتور يحيى هويدى

دكتوراه الدولة فى الفلسفة من جامعة باريس
والأستاذ المساعد بكلية دار العلوم — جامعة القاهرة

ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلى باشا بالقاهرة
١٩٦٥

«من أتى أفريقية لقى خيراً وخيراً»

حديث شريف

دار الاتحاد العربي للطباعة
لصاحبها: محمد عبد الرازق
١٩ كنيسة الأرمن ش الجيش
ت ٩٠٦٦٨٢

مقدمة

هذا كتاب فى علم مقالات الفرق الإسلامية . وهو علم أدنى إلى أن يكون فرعاً لتاريخ فلسفة الإسلام أو علم الفلسفة القرآنية من أن يكون أحد فروع تاريخ الفلسفة الإسلامية . وذلك لأن مصدره هو القرآن الكريم وليس مصدره التراث اليونانى .

فالفلسفة الإسلامية التى زهت بأسماء الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وأمثالهم تمثل تلك الحركة المتأخرة نسبياً التى استطاعت فيها الحضارة الإسلامية أن تتمثل التراث اليونانى وتستوعبه وتغنيه بإضافات كثيرة ، وتقاوم عديداً من عناصره فى الآن نفسه . وهى بهذا تختلف عن فلسفة الإسلام التى ازدهرت بالعلوم الفقهية والكلامية وعلم الأصلين : أصول الفقه وأصول الدين ، والتى كانت لحمتها وسداتها القرآن وفلسفته وتفسيره. وعلم مقالات الفرق الإسلامية الذى تدور حوله موضوعات هذا الكتاب أقرب فى روحه إلى فلسفة الإسلام هذه من تلك الفلسفة الاسلامية .

والكتاب دراسة لتاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية . وقد رتبته على أن يكون فى ثلاثة أجزاء . جعلت الجزء الأول منها ، وهو الجزء الذى أتقدم به اليوم إلى القارىء العربى ، خاصاً بفلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى . يليه بعون الله وتوفيقه الجزء الثانى الذى سيكون بحثاً فى فلسفة الإسلام فى مصر ، باعتبارها جزءاً من القارة الإفريقية . ثم الجزء الثالث الذى سيعالج فلسفة الإسلام فى غرب القارة الافريقية وشرقها .

وهذه الدراسة تقتحم ميداناً لا أحسب أن أحداً من مؤرخى فلسفة الإسلام أولاه الاهتمام اللائق به . فقد جرى مؤرخو الفلسفة الإسلامية

على تقسيمها إلى قسمين : الفلسفة الإسلامية فى المشرق ، الفلسفة الاسلامية فى المغرب . والفلسفة الاسلامية فى المشرق تضم — كما نعلم — مذاهب المتكلمين والفلاسفة التى ظهرت فى شبه الجزيرة والعراق والشام واليمن وخراسان وطبرستان وجرجان . أما صدى هذه المدارس الكلامية فى مصر ، وهى جزء من هذا المشرق الاسلامى ، وتطور فلسفة الاسلام وبخاصة فى عصورها المتأخرة على أرضها الطيبة ، فلم يهتم بتتبعه أحد من مؤرخى الفلسفة الاسلامية . كأن من الطبيعى أن يحتدم النقاش بين المسلمين فى سائر الأقطار الاسلامية حول المسائل الكلامية ، فى المعقول والمنقول ، ولا يكون لهذا كله صدى فى مصر التى أصبحت منذ الفتح قاعدة هامة للحضارة الاسلامية . والأمر شبيه بهذا فى حديث مؤرخى الفلسفة الاسلامية عن المغرب الاسلامى . فأول مايلاحظ على حديث هؤلاء المؤرخين عن المغرب الاسلامى أنهم كانوا يتحدثون عنه ويقصدون به الأندلس أو أسبانيا الاسلامية . أما أقطار المغرب الكبير التى تكوّن دول الشمال الافريقى فلم تستأهل من مؤرخى الفلسفة الاسلامية البحث الدقيق ، كأن من الأمور الطبيعية أن تشرق شمس الاسلام على هذه الأقطار وتظل مع هذا بمنأى عن الجدل فى المسائل العقائدية والكلامية التى شغلت الفرق الاسلامية فى المشرق . وثانى ما نلاحظه على حديث هؤلاء المؤرخين عن فلسفة الاسلام فى المغرب أنها تعنى عندهم مذاهب فلاسفة مثل ابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن ميمون وأضرابهم لاغير . أما المسائل الكلامية والعقائدية التى شغلت شعوب هذا المغرب الاسلامى ، واهتمت بها قاعدة شعبية أكثر اتساعاً من دائرة المتخصصين الذين شغلوا أنفسهم بالمشكلات الفلسفية الخاصة ، فلم تحظ من هؤلاء المؤرخين بالاهتمام اللائق .

ولا أدل على هـذا من أن مؤرخا فى الفلسفة الاسلامية له مكانة مرموقة كتلك التى يحتلها « دى بور » يقول فى معرض حديثه عن الفلسفة فى المغرب ما يلى : « يتكون العالم الاسلامى فى المغرب من شمال غرب أفريقيه ومن أسبانيا وصقلية . فأما أفريقية فشأنها ثانوى ، وأما صقلية فهى تنحو نحو أسبانيا ، وسرعان ما استولى عليها النورمانديون الذين جاءوها من جنوب إيطاليا . وأول ما يعنينا هو أن نتكلم عن أسبانيا الاسلامية أو الأندلس ، فذلك أقرب إلى غرضنا » (تاريخ الفلسفة فى الاسلام — ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده — الطبعة الرابعة — ص ٣٦١) .

وهذا البحث فى فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية الذى نقدم اليوم الجزء الأول منه محاولة لسد هذا النقص ، وتفتيش عن أبعاد جديدة لفلسفة الاسلام ، نأمل أن تمتد فيها وتثرى بدلا من أن تظل تدور فى الدائرة المألوفة لها .

أما الثغرات التى لا بد أن سيكتشفها القارىء فى البحث فقد يشفع لى فيها عنده جدة الموضوع واتساع ميدانه ، لكننى أدعو هنا المتخصصين فى الدراسات الفلسفية الاسلامية إلى أن يوجهوا جانباً من جهودهم إلى متابعة العمل فى هذا الحقل نفسه ، لتنضم أعمالهم المقبلة إلى عملى المتواضع هذا ، ونتعاون جميعاً فى أن يقترب إنتاجنا الجماعى من الكمال . بحيث يكون لدينا فى القريب كتب كثيرة ليس فقط فى تاريخ فلسفة الاســـلام فى القارة الافريقية ، بل فى آسيا أيضاً ، فيزدهر بهذا علم مقالات الفرق الاسلامية ، ويكتب من جديد كتابة تلقى الأضواء فيها على الأبعاد والأشكال الجديدة لهذه الفرق ، وتعاد صياغته على نحو يبدو لنا فيها فى صورة جديدة تطور تلك الصورة القديمة التى يوشك أن يتجمد فيها منذ أن تركها لنا أسلافنا حملة المشاعل .

هذا وأود أن أشير هنا إلى أن التفكير فى هذه الدراسة كان قد راودنى منذ سنوات، عندما عينت عام ١٩٦١ مستشاراً ثقافياً للجمهورية العربية فى إحدى جمهوريات غرب أفريقيا، وهى جمهورية غينيا. وكان من الطبيعى أن أبحث فى كوناكرى عاصمة هذه الجمهورية عن مصادر انتشار الاسلام فى غرب أفريقيا وعن الفرق الاسلامية التى ظهرت فى هذا الجزء من القارة. لكن ما أن تقدم بى البحث حتى اتضح لى أن ما بدأت به أحرى أن يكون خاتمة لبحث شامل عن تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الأفريقية. وأن علىّ أن أبدأ البحث قبل هذا فى تاريخ فلسفة الاسلام فى الشمال الأفريقى ثم فى مصر. وهكذا برزت فكرة الكتاب فى أجزائه الثلاثة.

* * *

أما هذا الجزء من الكتاب الذى أوقفته على دراسة تاريخ فلسفة الاسلام فى الشمال الأفريقى فقد قسمته قسمين كبيرين : عالجت فى القسم الأول الخوارج والشيعة فى الشمال الأفريقى، وفى القسم الثانى تاريخ فلسفة الاسلام السنى فى الشمال الأفريقى. وجعلت كل قسم فى عدة فصول، وقسمت كل فصل إلى عدة مقالات.

وسيلمس القارىء أن معالجة الكتاب لاتجاهات فلسفة الاسلام فى الشمال الأفريقى — وهذا هو هدفه الرئيسى — قد تضمنت فى الآن نفسه معالجة عرضية للناحية التاريخية البحتة فى هذا الجزء من العالم الاسلامى. ويبدو أنه لا مفر من هذا أمام مورخ الفلسفة، إذ أن علم التاريخ، عندما يتطور من مجرد علم التاريخ السياسى: تاريخ السير والملوك، والمسالك والممالك، والمواقع الحربية والمغازى وفتوح البلدان ليصبح علما للتاريخ الاجتماعى للشعوب، فإنه لا بد أن يلتقى حينئذاك بتاريخ الفكر الفلسفى. ولكن معالجة الكتاب لهذا الاطار التاريخى البحت الذى تدور فيه

الاتجاهات الفلسفية لم يلمس بطبيعة الحال إلا لمسا رفيقا، بالقدر الذى يعين على تفهم اتجاهات فلسفة الاسلام .

وقبل أن أختم هذه المقدمة أود أن أشير إلى ملاحظة أو ملاحظتين .

فقد رأيت أن يتضمن عرض الكتاب لاتجاهات فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى تحليلا فلسفيا لبعض المصادر العربية الهامة التى توقفنا دراسة كل منها على هذه الاتجاهات على نحو لاتصبح فيه هذه الدراسة مجرد تاريخ ، بل تكون مشتملة على التحليل الفلسفى للمصادر ، وهو أمر يطمئن القارئ أكثر من الاكتفاء بالسرد التاريخى .

هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية فقد يشعر القارئ الذى يأمل أن يجد فى هذا الكتاب عرضا تفصيليا لمذاهب فلاسفة من طراز ابن رشد وابن باجه وابن طفيل أو لمذاهب متصوفة من طراز ابن عربى بخيبة أمل . إذ أنه لن يجد فى الكتاب ماينشده ، باعتبار أنه عرض عام لتاريخ فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى وللمراحل التى اجتازها ، وللاتجاهات المختلفة التى تميز كل مرحلة . أما الدراسة التفصيلية لمذاهب هؤلاء الفلاسفة وأضرابهم من المتصوفة فبوسع القارئ أن يجدها فى كتب أخرى توفرت على شرح هذه المذاهب وعلى تتبع حياة هؤلاء الفلاسفة تفصيلا . هذا فضلا عن أن هذا الكتاب — كما سبق أن أشرت إلى هذا — ليس كتابا فى تاريخ الفلسفة الإسلامية بل فى تاريخ فلسفة الإسلام .

والله الموفق

يحيى هويدى

فاتحـــه

حول الشمال الأفريقي قبل الفتح الإسلامي وبعده

أفريقية وتسميتها بهذا الاسم

يقول البلاذُرى فى فتوح البلدان نقلا عن ابن الكلبى فى أصل تسمية أفريقية بهذا الإسم : « وقال ابن الكلبى : كان إفريقيس بن قيس بن صيفى الحميرى غلب على إفريقية فى الجاهلية فسميت به . وهو قتل جُرجير ملكها . فقال للبرابرة : ما أكثر بربرة هؤلاء ! فسموا البرابرة » .

ويذكر اليعقوبى (ابن واضح) فى تاريخه (الجزء الأول) بشأن هذه التسمية مايلى :

« كانت البربر وهم أولاد فارق بن بيصر بن حسام بن نوح لما ملك إخوتهم بأرض مصر فأخذوا من العريش إلى أسوان طولا ومن أيله إلى برقه عرضا خرجوا نحو المغرب فلما جازوا أرض برقة أخذوا البلاد فغلب كل قوم منهم على بلد . . . وقد ذكر قوم من البربر والأفارقة بأنهم من ولد بربر بن عيلان بن نزار . وقال آخرون إنهم من جذام ولخم . وكانت مساكنهم فلسطين ، فأخرجهم بعض الملوك . ولما صاروا إلى مصر منعتهم ملوك مصر النزول فعبروا النيل ثم غربوا فانتشروا فى البلاد . وقال آخرون إنهم من اليمن ، نفاهم بعض الملوك من بلد اليمن إلى أقاصى المغرب . وكل قوم ينصرون رواياتهم . والله أعلم بالحق من ذلك » .

ويروى البكرى (أبو عبيد) المؤرخ الكبير صاحب كتاب المسالك والممالك فى الجزء المعروف من كتابه هذا باسم « كتاب المغرب فى ذكر بلاد إفريقية والمغرب » روايات تتفق فى بعضها مع ماسبق وتختلف فى بعضها الآخر . يقول :

« قال قوم إنها إفريقية أى صاحبة السماء . وقال آخرون سميت أفريقية

لأن أفريقيس ابن أبرهة ابن الرايش غزا نحو الغرب حتى انتهى إلى طنجة فى أرض بربر وهو الذى بنى إفريقية وباسمه سميت . وقيل سميت بافريق ابن إبراهيم عليه السلام من زوجته الثانية فطورَى . وقال قوم إنما سموا الأفارقة وبلادهم إفريقية لأنهم من ولد فارق بن مصريم . وقد زعموا أن اسم إفريقية ليبيه ، سميت ببنت يافوه بن يونش الذى بنى مدينة منفيش بمصر وهى التى ملكت مُلك إفريقية أجمع فسمى بها » .

ويذهب ابن أبى دينار عن ابن الشباط أن هناك صلة بين لفظ إفريقية وبريق لأن سماء أفريقية لاتخلو من السحاب . أما الحسن بن محمد الوزان فقد رأى أن أفريقية تشتق من « فرق » لأن بحر الروم (البحر الأبيض المتوسط) يفرق بينها وبين أوربا كما يفرق النيل بينها وبين آسيا وكذلك لأنها واقعة بين الشرق والغرب » (انظر مقالة أفريقية فى دائرة المعارف الإسلامية بقلم إيفر G. yver) .

هذا بعض ماذكره المؤرخون العرب حول تسمية إفريقية والبربر ، ذكرناه هنا لطرافته ، ولا يعنينا البحث فى صحته ومعرفة مقدار ما داخله من تهاويل .

والمؤرخون العرب عندما يتحدثون عن إفريقية إنما يقصدون بها تونس الحالية . وقد ذكر ابن أبى دينار فى « المؤنس فى أخبار أفريقية وتونس » أن تونس كان اسمها فى القديم ترشيش . أما اسم تونس فهو مشتق من التانيس . ويقال لها أيضا الخضراء لكثرة زيتونها. ويميز العرب بين تونس وبلاد المغرب بجزئيه : المغرب الأوسط (الجزائر) الذى يسمى أيضا بإقليم نوميديا أى المغرب الأوسط (صبح الأعشى للقلقشندى ، ج٥)، والمغرب الأقصى (المملكة المغربية) الذى يطلق عليه بَرُّ العُدوَة (نفس المرجع) . أما تونس (أفريقية) فهى المغرب الأدنى الذى كانت

قاعدته فى صدر الاسلام مدينة القيروان . وسمى أدنى لأنه أقرب إلى بلاد العرب ودار الخلافة . وأحياناً يطلق المؤرخون العرب على المغرب فى أجزائه الثلاثة : الأدنى والأوسط والأقصى بلاد البربر .

هذا و «أفْـرِيقية» (بفتح الهمزة وسكون الفاء وكسر الراء المهملة) أضبط من إفريقية (بكسر الهمزة) ، (انظر صبح الأعشى ج ٥ ، ودائرة المعارف الإسلامية ، مقال أفريقية بقلم إيفر) .

البربر وقبائلهم

كلمة « البربر » ليست إلا الكلمة التى كان قدماء الرومان يطلقونها على سكان الشمال الإفريقى التابعين أو المجاورين لهم . وكانت الكلمة يطلقها الرومان (الروم فى عهد الإمبراطورية الرومانية الغربية التى كانت عاصمتها روما) أو البيزنطيون (الروم فى عهد الإمبراطورية الشرقية التى اتخذت القسطنطينية عاصمة لها) فيقصدون بها سكان الشمال الإفريقى ممن لا ينتمون إلى حضارتهم . أما البربر أنفسهم فلم يستخدموا هذا الإسم للدلالة على جنسهم . بل كانوا يميزون أنفسهم بالقبيلة التى ينتمون إليها : فهذا إقطاعى (أى من قبيلة قطاعة) وذاك مصمودى أو زناتى أو كتامى أو صنهاجى . . الخ .

وينقسم البربر إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

فى الشرق تقيم لواته وتضم قبائل هواره وأوريغة ونفزاوه وأوْرَبَه فى طرابلس وبرقة والجريد وأوراس . وفى الغرب ينتشر صنهاجه فى المغرب الأوسط والأقصى . فكتامة تقيم فى بلاد القبائل الصغرى وزواوة فى بلاد القبائل الكبرى ، وزناتة على شاطىء الجزائر ، وشلف وبنو يفرن من شلف إلى ملوية ، وغمارة فى الريف ، وبرغواطة ومصمودة على الشاطىء

الأطلسى لمراكش ، وكزولة فى جبال الأطلس الكبرى ولمطة فى جنوب مراكش . أما صنهاجة الذين يعرفون بأهل اللثام فيعيشون عيشة بدوية فى الصحراء الغربية (انظر مقالة البربر فى دائرة المعارف الاسلامية بقلم رينيه باسيه René Basset) .

ويذكر ابن خلدون فى المقدمة أن « علماء الأنساب متفقون على أن البربر يجمعهم جذمان عظيمان وهما برنس ومادغيس . ويلقب مادغيس بالأبتر . ولذلك يقال لشعوبه البُتر . ويقال لشعوب برنس البرانس » .

والبرانس بوجه عام كلمة تطلق على أجناس البربر التى تسكن الجهات الخصبة . أما البتر فهم سكان الصحراء .

وتنقسم البرانس إلى سبع قبائل : أوْرَبه وصنهاجه وكتامة ومصمودة وعجيسة وأوريفة وأرداحه » (السلاوى — أحمد بن خالد الناصرى — فى كتابه « الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى ») .

وصنهاجه منهم بنو زيرى ملوك افريقية والملثمون ملوك مراكش والأندلس . وكتامة هم القائمون بدعوة العبيديين بإفريقية ومصر . ومن المصامدة غمارة الذين قاموا بدعوة بنى إدريس فى دولتهم الثانية ، ومنهم كذلك أهل جبل درن الذين قاموا بدعوة محمد بن تومرت مهدى الموحدين .

وأما البتر فهم بنومادغيس الأبتر وينقسمون إلى أربع قبائل : ضريسة ونفوسة وأدارسة وبنو لواى وهم لواته . فأما ضريسة فمنهم مكناسة . ومن مكناسة بنو مدرار ملوك سجلماسة وبنو أبى العافية ملوك فاس . ومن ضريسة أيضاً زناتة كلها . ومن زناتة جراوة قوم الكاهنة داهيا صاحبة جبل أوراس . ومن زناتة أيضاً بنو خزر المفراوى ملوك تلمسان

والمغرب الأوسط . ومنهم مغراوة ملوك فاس وبنو يفرن ملوك سلا . ومنهم بنو زيان ملوك تلمسان وبنو مرين ملوك فاس أيضاً .

* * *

دين البربر قبل الإسلام

كان البربر منذ القدم إما زراعاً يعيشون فى المناطق الخصبة فى حياة تميل إلى الاستقرار ، وإما رعاة يعيشون فى الجبال أو فى الصحراء . وأطلق اليونان على المناطق التى يسكنها هؤلاء الرعاة كلمة Nomadès . وأطلق عليها الرومان كلمة Numidoe واحتفظ بعض المؤرخين العرب بالكلمة نفسها فسموا الرحل من البربر بالنوميديين وهى كلمة معناها « الرحّـل » .

وكان من الطبيعى أن يتأثر دينهم المجوسى الوثنى الذى كانوا عليه قبل نزول الأديان بطريقة معيشتهم وبمناخ بلادهم الذى كثيراً ما كان يفتقر إلى الأمطار وبخاصة فى داخل البلاد . فامتلأ دين القوم بكثير من الطقوس والشعوذة والتعاويذ التى كانوا يرددونها لاستجلاب الأمطار . هذا إلى أن اتساع الصحراء المحيطة بهم وخوفهم من أن يوغلوا فيها جعلهم يعتقدون وجود أرواح شريرة تشيع فى المناطق التى تجاورهم . ومن ثم اختلط دينهم الوثنى بالسحر ، وامتلأ بالأدعية والحركات التى كانوا يظنون أن تأديتهم لها من شأنه أن يدفع عنهم هذه الأرواح الشريرة ، ويساعد الأرواح الطيبة فى الاقامة بينهم .

يقول ألفرد بل Alfred Bel فى كتابه « الدين الاسلامى فى البربر » — دراسة تخطيطية فى التاريخ والاجتماع الدينى — الجزء الأول فى نشأة الاسلام وتطوره فى بلاد البربر من القرن السابع الميلادى إلى القرن العشرين »

La Religion musulmane en Berberie — Esquisse d'histoire et de Sociologic religieuse. Tome I. Etablissement et developpement de l'Islam en Berberie du v ll e au xx e siècle. Paris, P. Gauthier 1938

« السمة الغالبة للتصورات الدينية عند سكان الشمال الافريقى اعتقادهم بأن العالم تشيع فيه أرواح خبيثة وطيبة تتشكل بأشكال متعددة ، وبأن هذه الأرواح تطول إقامتها أو تقصر فى أمكنة معينة : فى الحجارة ، فى الأشجار ، فى الحيوانات ، فى الكائنات البشرية . . وهذا الاعتقاد شائع بين البدائيين ، ويطلق عليه اليوم علم الأديان اسم « المذهب الحيوى » . وأغلب الظن أن البربر فى العصور الحديثة قد ورثوا هذا التصور الدينى عن أجدادهم القدامى من الوثنيين » (ص ٧٥٠)

ويلخص « رينيه باسيه René Basset فى المقال الذى كتبه فى « مجلة تاريخ الاديان » (سنة ١٩١٠) تحت عنوان « بحوث فى ديانة البربر » Recherches sur la religion des berbères عناصر هذه الوثنية البربرية فيقول إن البربر عبدوا الصخور والجبال ووديان الأنهار والمغارات المنتشرة فى الجبال ، وعبدوا الكواكب وأهمها الشمس ورمزوا لها بشاة أحاطوا رقبتها بقرص يرمز إلى قرص الشمس . . (ص ١١ من المقالة المذكورة) .

هذا المذهب الحيوى يمثل الأساس العام فى التصور الدينى فى شعوب الشمال الافريقى . بل إنه يمثل الأساس فى التصور الدينى للشعوب الافريقية كلها . أكثر من هذا ، فإن الاسلام بالرغم من انتشاره فى القارة الافريقية ، وبالرغم من صفاء عقيدة التوحيد التى يقوم عليها ، إلا أن الصورة التى اتخذها فى القارة الافريقية ظلت مع هذا كله متأثرة بهذا المذهب الحيوى ، ولم تستطع الشعوب الافريقية المسلمة — خاصة جنوب الصحراء — أن تتخلص تماماً من آثاره .

واستمر هـــذا المذهب الحيوى سائدا فى الديانة الوثنية التى تسربت إلى الشمال الأفريقى على يد الفينيقيين أيام أن كانت أفريقيه تابعة لقرطاجنة قرابة ثمانية قرون حتى عام ١٤٦ ق . م . مع ملاحظة أن الديانة الوثنية فى تلك العهود كانت مختلفة بعبادة الملوك الفاتحين (انظر رينيه باسيه المقال المذكور سابقا) . ثم تسربت اليهودية والمسيحية إلى الشمال الأفريقى فى العصر الرومانى (١٤٦ ق . م - ٤٣٩ م) وفى عهد الفندال الذى استمر قرابة قرن من الزمان (٤٣٩ م - ٥٣٣ م) ثم فى العهد البيزنطى الذى استمر حتى الفتح العربى للشمال الأفريقى . يقول السلاوى فى الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى » : « ذكر ابن الكلبي أن البعض من البربر كانوا قد دانوا بدين اليهودية وأخدوه عن بنى إسرائيل عند استفحال ملكهم لقرب الشام . . . حتى محا إدريس الأكبر جميع ما كان فى نواحيه من بقايا الأديان . . . ولما أخذ الروم بدين النصرانية فى زمن قسطنطين الملك وكانت لهم اليد العالية على من جاورهم من الأمم مثل الحبشة والقبط والفرنج والقوط وغيرهم حملوهم على الأخذ به فدانوا به معهم وتلقنوه عنهم وبثوه فى بلادهم ورعاياهم . وكان الفرنج مجاورين للبربر فى المغرب الأدنى والقوط (الأندلسيون) مجاورين لهم فى الأقصى ليس بينهم وبينهم إلا خليج البحر فحملوا أهل السواحل منهم على الأخذ بذلك الدين فدانوا به أيضا . واستمر الحال على ذلك حتى جاء الله بالاسلام فدانت به البربر . ولهذا السبب كان كسيله الأوربى ويليان الغمارى وغيرهما من كبار البربر نصارى » .

* * *

الاطار التاريخى للفتح الاسلامى للشمال الأفريقى :

لا يعنينا هنا أن نتتبع تفصيلا تاريخ الفتح الاسلامى للشمال الافريقى ونتعقب المعارك التى خاضها المسلمون العرب مع الروم تارة ومع البربر

تارة أخرى . وإنما سنكتفى بالاطار العام الذى يحدد لنا المراحل الرئيسية لهذا الفتح ، ويبرز أمامنا أسماء أهم الشخصيات العربية التى ارتبط تاريخ الفتح بهم .

لما فتح عمرو بن العاص مصر اتجه إلى برقة (أنطابلس) ثم إلى طرابلس (أطرابلس) ففتحهما عام ٢٣ ﻫ ، قبل أن يتم له الفتح التام لمصر . ثم أراد أن يتجه إلى المغرب فكتب إلى عمر بن الخطاب يقول : « إن الله قد فتح علينا أطرابلس وليس بينها وبين أفريقية إلا تسعة أيام فإن رأى أمير المؤمنين أن يغزوها ويفتحها الله على يديه فعل » . فكتب إليه عمر : « لا . إنها ليست بإفريقية ، ولكنها المفرّقة ، غادرة مغدور بها ، لايغزوها أحد مابقيت » (فتوح مصر والمغرب لابن عبد الحكم ـ تحقيق عبد المنعم عامر ـ نشر لجنة البيان العربى ـ القاهرة ، ١٩٦١) .

ولما توفى عمر بن الخطاب عام ٢٣ كان على مصر أميران : عمرو بن العاص بمصر السفلى وعبد الله بن سعد بن أبى سرح بمصر العليا (الصعيد) . فطلب عمرو بن العاص من عثمان بن عفان أن يعزل عبد الله بن أبى سرح عن الصعيد فلم يقبل عثمان . فغضب عمرو وقال : لستُ راجعا إلا على ذلك . فكتب عثمان إلى عبد الله يؤمره على مصر كلها وعزل عمرو بن العاص عام ٢٥ ﻫ . وأخذ عبد الله بن سعد فى إرسال المسلمين إلى أطراف أفريقية فى جرائد الخيل كما كان يفعل عمرو بن العاص . ولكنه زاد على ذلك بأن خرج إلى أفريقية عام ٢٧ ﻫ ففتحها . وخرج إلى أفريقية بعد عبد الله بن سعد معاوية بن حديج التجيبى عام ٣٤ ﻫ ، وكان ذلك قبل مقتل عثمان . وخرج إليها مرة أخرى عام ٤٠ ﻫ . ثم خرج إلى المغرب بعد معاوية بن حديج عقبة بن نافع الفِهرى عام ٤٦ ﻫ . وأسس بها مدينة القيروان . ولكنه لم يستطع أن يتجاوز أفريقية ويوغل فى المغرب . وفى عهد معاوية

ابن أبي سفيان عزل عقبة بن نافع عن أفريقية عام ٥١ . عزله مسلمة بن مخلد الأنصارى والى مصر من قبل معاوية ، وكان أول من جمع فى شخصه بين ولاية مصر والمغرب . وولى مكانه «أبا المهاجر دينار» مولى الأنصار. وقد استطاع أبو المهاجر أن يوغل فى المغرب الأوسط . لكن أبا المهاجر كان قد أساء عزل عقبه . فشكا هذا الأخير إلى معاوية . فأعاده والياً على أفريقية من جديد . ويقال إن الذى رده إليها يزيد بن معاوية بعد موت أبيه . وأوغل عقبه هذه المرة فى المغرب الأقصى حتى طنجة . ومضى إلى أقاليم السوس حتى وصل إلى بلاد السودان ، وفى طريق عودته انقض عليه كسيلة قائد البربر وقتله وكان ذلك عام ٦٣ . وزحف كسيلة متجاوزاً المغرب الأقصى وانقض على أفريقية ودخل القيروان . ولكن زهير بن قيس البلوى الذى كان قد ولاه عبد الملك بن مروان على المغرب قتل كسيلة وانتصر عليه . ثم استشهد بعد ذلك . فبعث عبد الملك بن مروان إلى عامله على مصر حسان بن النعمان بأن يخرج إلى جهاد البربر . ولم يستطع حسان أن يسيطر على المغرب فاكتفى بأن وطد انتشار الإسلام فى أفريقية دون أن يتجاوزها إلى المغرب ، خوفا من أن يصيبه ماأصاب عقبه . ويبدو أن هزيمته أول الأمر على يد الكاهنة ملكة البربر ثم انتصاره عليها بعد هذا انتصاراً دفع ثمنه غالياً كان من أهم الأسباب التى جعلته يحجم عن التوغل فى بلاد البربر . لكن ما لبث مروان أن ولى موسى بن نصير على افريقية عام ٧٩ ، فترسم خطى عقبه بن نافع وقاد جحافل المسلمين إلى المغرب الأقصى ، وأوغل فى إقليم الريف حتى أدرك طنجة وانحدر إلى سبته ومنها إلى السوس الأدنى وبخاصة بعد وفاة عبدالملك بن مروان عام ٨٦ واستخلاف الوليد بن عبد الملك .

وكان موسى بن نصير مصلحاً وسياسياً إلى جانب كونه قائداً ، فقرب

البربر إليه وولاهم الأعمال وأشركهم فى الحكم فأقبلوا على الإسلام إقبالاً عظيماً . ونجحت هذه السياسة . وما أن شرع موسى فى فتح الأندلس حتى وجد البربر طوع يمينه يؤيدونه ويشاركون إخوانهم المسلمين فى الجهاد .

وخلف موسى بن نصير على جيشه طارق بن زياد الذى تم له فتح الأندلس عام ٩٢ . وكتب إلى موسى بن نصير بخبر الفتح ، وما حصل له من الغنائم فحسده موسى . وكان الشقاق المعروف فى كتب التاريخ بين طارق وموسى . ثم كانت نهاية دولة بنى أمية وقيام الدولة العباسية فى أواسط القرن الثامن للميلاد تقريباً عام ٧٢٠ م (١٣٢ هـ) . وقامت عدة دول فى الشمال الأفريقى احتفظ بعضها بالولاء لبنى العباس مثل دولة الأغالبة التى قامت فى القيروان عاصمة أفريقية فى أواخر القرن الثانى للهجرة ، أو أوائل القرن التاسع الميلادى ، ودولة بنى حماد التى قامت فى الجزء الجبلى الساحلى للمغرب الأوسط فى أواخر القرن الخامس الهجرى أو أوائل القرن الحادى عشر الميلادى . وأعلنت بعضها الآخر استقلالها عن الخليفة العباسى فى أجزاء متفرقة من المغرب فى وقت واحد وفى فترات متعاقبة . وذلك إما انتصاراً لحركة الخوارج كما حدث فى قيام الدولة الرستمية فى تاهرت ، وإما انتصاراً للعلويين الذين أخذوا يفرون من بطش بنى العباس بهم ، فاتجه عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس واتجه ادريس الأول إلى المغرب وأسس به دولة الأدارسة ، وإما أخذاً بمبادىء التشيع كما حدث فى قيام الدولة العبيدية ، وإما من أجل إصلاح الصورة التى بدا عليها الإسلام السنى فى الشرق سواء عن طريق التشدد فى الفقه وتطبيق مبادىء الإمام مالك تطبيقاً حرفياً كما حدث فى قيام دولة المرابطين أو الملثمين ، وإما من أجل الثورة على هذه المبادىء المتزمتة نفسها والاتجاه بالدين اتجاهاً عقلياً مصطبغاً ببعض الأفكار

الشيعية (وبخاصة فكرة المهدى وفكرة العصمة) كما حدث فى قيام دولة الموحدين التى قامت على أنقاض دولة المرابطين .

وسيتضح هذا كله عند تناولنا لاتجاهات فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى سواء منها الاتجاهات التى شهدتها هذه الفلسفة على يد الخوارج والشيعة (وذلك ما سنعرضه فى القسم الأول من الكتاب) أو اتجاهات الإسلام السنى (وذلك ما سنعرضه فى القسم الثانى) .

(المادة التاريخية فى هذه الفاتحة مأخوذة من عدة كتب أهمها : ابن عذارى المراكشى : البيان المغرب من أخبار المغرب — ابن أبى دينار : المؤنس فى أخبار افريقية وتونس — البلاذرى : فتوح البلدان — ابن عبد الحكم : فتوح مصر وافريقية — دائرة المعارف الإسلامية .

Ch. André Julien : Histoire de L' Afrique du Nord, Tunisie - Algérie - Moroc, de la Conquête arabe a' 1830. , Paris, Payot' 1956.

القسم الأول

الخوارج والشيعة

الفصل الأول

الخوارج

المقالة الأولى

نشأة الخوارج

يشبه دوزى Dozy فى كتابه « تاريخ المسلمين فى أسبانيا » Histoire des musulmans d' Espagne. ed. 1932 ، قيام حركة الخوارج فى المغرب، ونجاحها بقيام الحركة الكلفانية فى اسكتلنده ونجاحها (ص ١٤٩) ، وذلك لما تنطوى عليه كل من الحركتين من انتصار للمبادىء الديموقراطية فى الدين ، ولما أدت إليه كل من الحركتين من تثبيت لدعائم الديانة التى قامت كل منهما فى رحابها : الديانة الإسلامية والديانة المسيحيه .

وعلى العكس من ذلك ذهب « جوتييه E. F. Gauthier فى كتابه « العصور المظلمة للمغرب » Les siècles obscures du Maghreb, Paris, Payot, 1927 إلى أن فى القول بأن حركة الخوارج حركة ديمقراطية مبالغة كبيرة ، وذلك لأنه « قد يستهوينا القول بأن الأصل فى دعوة الخوارج أنها كانت غضبة تحركها روح ديموقراطية ديماجوجية . لكن هذا لن يكون إلا نظرة أوربية مبالغا فيها إلى هذه الحركة ، ومنهجا غير صائب للتعبير عنها . حقا إننا نلتقى على رأس هذه الحركة فى المدن الكبيرة ، برجال من القاعدة الشعبية ، مثل ميسرة ، أول خليفة خارجى ، الذى كان مجرد سقاء بسيط فى مدينة طنجة ، فيما يرويه ابن الأثير . . . ولكن هذه الحركة التى كانت ملحمة عسكرية كبرى ، استعانت من غير شك بقبائل الزناتية التى طبعت على الحرب وكان أفرادها رعاة سلموا مقاليد أمورهم إلى قيادة أرستقراطية . فرجل مثل « أبو قرة » كان دون أدنى شك أميرا » . (ص ٢٧٠ من الكتاب) .

ولكننا نخالف جوتيية الرأى ونذهب إلى أن حركة الخوارج ديموقراطية فى أساسها لأن العبرة بالمبادىء التى أتت بها ، أياً كانت الطبقة الاجتماعية التى ينتمى إليها رجالها . وليس هناك مايمنع من اعتناق أمير ارستقراطى مثل أبى قرة المبادىء الشعبية الديموقراطية التى نادت بها الخوارج .

غير أنه إنصافا للحقيقة علينا أن نقرر أن الخوارج وإن كانت المبادىء التى قدموها لنا ذات صبغة ديموقراطية إلا أنهم كانوا متمسكين بعروبتهم إلى الحد الذى جعلهم يحتقرون الموالى وينفرون منهم . وقد روى ابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغة المنسوب إلى الإمام على بن أبى طالب أن رجلا من الموالى خطب امرأة خارجية فقال لها الخوارج « فضحتينا » . وليس من شك أن هذه العصبية لاتتفق مع المبادىء الديموقراطية التى لاتعرف تعصبا ضد أى جنس . ولو كانت هذه المبادىء متأصلة حقاً فى نفوس الخوارج ، لانعكست على سلوكهم الاجتماعى أيضا ، ولكسبوا إلى جوارهم جميع الموالى الذين كانوا يشعرون ـ تماما كالخوارج ـ بالاضطهاد من جانب بعض القبائل العربية .

وأيا ما يكون الأمر فالخوارج ـ كما يقول يوليوس فلهوزن ـ فرقة ذات نبتة إسلامية خالصة ، وكانوا قوما شديدى التقوى ، « أنضاء عبادة وأطلاح سهر » ، قد أكلت الأرض جباههم من كثرة السجود حتى لقبوا بذوى الجباه المعفرة بسبب ما يتبين فى وجوههم من أثر السجود . (فلهوزن : أحزاب المعارضة السياسية الدينية فى صدر الإسلام : الخوارج والشيعة ـ ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى) . وقد كان لتشدد الخوارج فى الدين على هذا النحو أكبر الأثر فى انتشار الإسلام فى ربوع القارة الأفريقية . وفى تشرب البربر لتعاليم الإسلام وأخذهم لها مأخذ الجد . وقد أدى هذا

إلى أن أصبح البربر يقرأون القرآن لا بلسانهم فقط بل ليتعبدوا ويتفكروا فيما جاء به . ولهذا نادوا كما أمرتهم الشريعة بأنه لا فضل لعربى على آخر ولا فضل له على الأعجمى إلا بالتقوى . فالمكانة العليا عندهم للأتقى سواء كان من الطبقة العليا أو من الدنيا . ومن مبادئهم أيضا عدم التسامح فى الدين ، وعدم مهادنة من يخرج على حدود الشرع ، أيا كانت النتائج التى تؤدى إليها عدم مهادنته والثورة عليه ، وأيا كان المركز الاجتماعى الذى يحتله هذا الذى سولت له نفسه الخروج على حدود الشرع . ومن أجل هذا قاموا فى سبيل الله ضد الخليفة من أجل الحق والعدل ضد فساد الحكم وظلمه . ولم يقيموا فى هذا احتسابا للجماعة أو للدولة على حساب الدين . وفى هذا استحلوا دماء خصومهم المسلمين ولم يبالوا . وأصبح جهادهم الرئيسى موجها لا ضد الكفار بل ضد أهل السنة والجماعة . ورفضوا أن يطلقوا اسم « المسلم » على غير أنفسهم .

وبالرغم من هذا كله فهم ليسوا فوضويين . فهم يرون ضرورة وجود إمام على رأس الحكومة الدينية ، يؤم المسلمين فى الصلاة ، ويقودهم فى الجهاد . لذلك فهم لا ينكرون عثمان وعليا ومعاوية إلا لأنهم أئمة زائفون ، رغبوا فى أن يستبدلوا بهم أئمة صالحين .

وتؤرخ نشأة الخوارج كما هو معلوم بمعركة صفين عندما قاتل على معاوية وانكسرت سيرف الفريقين ، فعرض معاوية التحكيم على علىّ فقبله . والذى يجمعهم هو إكفار على وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضى بتحكيم الحكمين . والخوارج بأسرها يثبتون إمامة أبى بكر وعمر وينكرون إمامة عثمان بعد ولايته بست سنين . والسبب فى هذا كما يقول اليعقوبى فى تاريخه : « نقم الناس على عثمان بعد ولايته بست سنين وتكلم فيه من تكلم وقالوا آثر الغرباء وحمى الحمى وبنى الدار واتخذ

الضياع والأموال بمال الله والمسلمين . ونفى أباذر صاحب رسول الله وأهدر دم الهرمزان ولم يقتل عبد الله بن عمر وولى الوليد بن عقبة الكوفة فأحدث فى الصلاة ما أحدث فلم يمنعه ذلك من إعادته إياه وأجاز الرجم وذلك أنه كان رجم امرأة من جهينة دخلت على زوجها فولدت لست أشهر فأمر عثمان برجمها فلما أخرجت دخل إليه على بن أبى طالب فقال إن الله عز وجل يقول : « وحمله وفصاله ثلاثون شهراً وقال فى رضاعه حولين كاملين » . وهم يقولون بإمامه على قبل أن يقبل التحكيم ، وينكرون إمامته بعد هذا ، ويكفرون معاوية وعمرو بن العاص وأبا موسى الأشعرى .

ومن أهم ما جاءوا به من مبادىء قولهم إن الخلافة تكون بالاستفتاء العام وليست وقفا على القرشى أو المكى محتجين فى هذا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اسمعوا وأطيعوا وأن استعمل عليكم عبد حبشى كأن رأسه زبيبة » . وهم فى هذا ديموقراطيو التفكير : أضافوا إلى المبدأ الديموقراطى الاسلامى : مبدأ الشورى ، مبدأ آخر ينادى بعدم حصر الخلافة فى أسرة أو فى قبيلة معينة ، وبإباحة الترشيح لها لكل المسلمين ، مهما كانت طبقته الاجتماعية .

أما أهم مبادئهم الدينية فهو جعلهم العمل شرطا للإيمان ، وعدم إخراجهم له من دائرته على نحو ما فعل المرجئة الذين ذهبوا على العكس من ذلك إلى إخراج العمل من دائرة الايمان وإلى القول بأن الإيمان مجرد تصديق بالقلب ، لا يدخل العمل فى مقوّماته ، وإلى أن ارتكاب الكبيرة لا يخرج المؤمن عن إيمانه ، وإن كان يجعله مؤمنا عاصيا سيتولى الله حسابه ، لكن الجنة ستكون مصيره حتما . وذلك عملا بقوله تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » .

ولا يخفى على القارىء ما ينطوى عليه هذا المبدأ من مضمون اشتراكى واضح . فالعمل عند الخوارج هو الأساس فى تقويم إيمان المؤمن . والايمان الحق عندهم ليس مجرد عبادة ، وليس انعزالا عن المجتمع ، ليس مجرد تصديق بالقلب ، بل جعلوه مرادفا للعمل الصالح فى خدمة المجموع .

* * *

وفرق الخوارج التى انتشرت بالمغرب هى نفس فرق الخوارج التى انتشرت بالعراق أو كانت امتدادا لها . لكن أقلها انتشارا بالمغرب كانت فرقة الأزارقة أصحاب نافع بن الأزرق الحنفى الذين كانوا يمثلون الجناح اليسارى المتطرف لفرقة الخوارج . ومن أهم مبادئهم – فيما يذكر السلاوى صاحب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى – « البراءة من سائر المسلمين وتكفيرهم والاستعراض يعنى القتل من غير سؤال عن حال أحد وقتل الأطفال واستحلال الأمانة لأنه (أى لأن نافع بن الأزرق) يراهم كفاراً » .

أما فرقتا الخوراج اللتان كتب لهما الانتشار الواسع بالمغرب واللتان قدر لأتباعهما أن يشاركوا فى الأحداث السياسية فيه فهما فرقة الأباضية وفرقة الصفرية .

والاباضية هم أصحاب عبد الله بن إباض التيمى ثم الصريمى الذين كانوا يمثلون الجناح اليمينى للخوارج . وذلك لأنهم بخلاف الأزارقة لم يحرموا الموارثة والنكاح من المسلمين واكتفوا بأن عدوهم منافقين . ونادوا بجواز القيام بينهم ، لأن هدفهم كان كسب جماعة المسلمين لمذهبهم لا أن يعدوهم مشركين كما ذهبت الأزارقة . ولذلك نجدهم يقولون بالتقية ، توطئة للخروج « فى الوقت المناسب » ، على عكس بن الأزرق الذى رفض مبدأ الخروج

« فى الوقت المناسب » إذ كان خارجيا « شاريا » باع نفسه لله فى كل وقت ودون انتظار للفرصة المناسبة ، واتهم مخالفيه فى هذا المبدأ بأنهم «قَعَدَه» أى قاعدون عن الجهاد .

وبالرغم من ذلك فإن الاباضية قد أبدوا تشدداً أكثر من الفرقة الثالثة للخوارج وهى فرقة الصفرية ، أتباع عبد الله بن صفار الذين كانوا يمثلون الجناح اليسارى غير المتطرف للخوارج . فهم كانوا يوافقون الأزارقة فى مبادئهم . إلا أنهم كانوا ألين عريكة منهم ، وبخاصة تجاه « القعدة » الذين تساهلوا كثيراً معهم وقَبلوا أن يشركوهم معهم فى القتال إذا ما رأوا أن الفرصة قد سنحت . ومن الصفرية جماعة البيهسية أصحاب أبى بيهس هيصم ابن جابر الضبعى .

ويبدو أن السبب الرئيسى فى ثورة الخوارج بالمغرب أن خلفاء بنى أمية بعد أن اتسع ملكهم وتعقدت مطالب الحياة فى دولتهم وأخذوا بجميع مظاهر البذخ فى قصورهم ، اضطروا إلى الاشتطاط فى فرض الخراج والجزية لمواجهة نفقاتهم وأعباء ملكهم ، وبالغوا فى جباية الضرائب من المسلمين بعامة ، ومن المغاربة بصفة خاصة ، الذين كانوا يمثلون فى نظرهم مصدراً جديداً للضرائب لأنهم كانو حديثى عهد بالاسلام .

المقالة الثانيـــة

حركات الخوارج فى شمال أفريقيا

(ا) الصفرية :

كان أول ظهور ثورة الخوارج فى الشمال الأفريقى فى ولاية عبيد الله بن الحبحاب من قبل الخليفة الأموى هشام بن عبد الملك .

فقد بعث عبد الله بن الحبحاب — فيما يروى السلاوى — بحبيب بن أبى عبيدة بن عقبه بن نافع الفهرى غازيا أرض المغرب فانتهى إلى السوس الأقصى وقاتل مسوفه ثم تخطاهم إلى تخوم السودان . ولم يكتف بهذا بل أغزاه جزيرة صقلية فركب البحر إليها عام ١٢٢ ﻫ ومعه ابنه عبد الرحمن ابن حبيب . وفى هذه الفترة كان عمر بن عبيد الله بطنجة قد أساء السيرة فى برابرة المغرب الأقصى وأراد أن يَخَمُسَ (يأخذ خمس أموالهم) وزعم أنه الفىء (الخراج) فنفرت قلوب البربر عنه وأحسوا بأنهم طعمة للعرب وثقلت عليهم وطأة عمال بن الحبحاب جملة ... فأجمعوا الانتقاض وبلغهم مسير العساكر مع حبيب بن أبى عبيدة إلى صقلية فجرّأهم ذلك على مرادهم وثار ميسرة المضفرى بأحواز طنجة . وكانت بدعة الخارجية يومئذ قد تسربت فى البربر وتلقنها رؤوسهم عن عرب العراق الساقطين إلى المغرب» .

وميسرة المضفرى هذا الذى ورد ذكره فى النص السابق والذى قاد أول ثورة للخوارج فى الشمال الأفريقى كان من الخوارج الصفرية . وكان يعمل سقاء بأحواز طنجة . وقد نجح فى حمل البربر على الخروج عن طاعة الخليفة الأموى وزحف إلى عمر بن عبيد الله بطنجة فقتله عام ١٢٢ ﻫ وولى

عليها من قبله عبد الأعلى بن جريج الأفريقى وهو رومى أى بيزنطى الأصل كانت قد دخلت عائلته الإسلام وكان إماماً للصفرية . وأسرع ميسره إلى إخضاع سائر المغرب الأقصى جنوب طنجه حتى وصل إلى السوس . فبايعه البربر بالخلافة وخاطبوه بأمير المؤمنين واضطرم المغرب كله ناراً ، وفشت نحلة الخارجية من جميع قبائله . لكن الخوارج الصفرية لم يترددوا فى ذبح ميسره بعد أن اتهموه من مهادنة العرب . وولوا مكانه خالد بن حميد الزناتى.

ولما انتهى إلى الخليفة هشام ما كان من أمر الخوارج وخلعهم للطاعة شق ذلك عليه واستضعف بن الحبحاب فكتب إليه يستقدمه وولى على المغرب كلثوم بن عياض القشيرى . وقد ذكر ابن خلدون فى تاريخه أن كلثوم ولى على المغرب من قبل هشام عام ١٢٣ ﻫ . وقد قاتله البربر بقيادة خالد بن حميد الزناتى وانتصروا عليه وقتل كلثوم . وما أن سمع الخليفة هشام بذلك حتى أمر والى مصر من قبله ، وهو حنظله بن صفوان الكلبى بالتوجه إلى المغرب لكسر شوكة الخوارج . فنجح فى السيطرة على الموقف وقاتل الهوارة وانتصر عليهم .

وكان من أثر القلاقل التى أدت إليها حركات الخوارج فى المغرب فى أواخر الدولة الأموية ، بالإضافة إلى عدم استقرار الحكم الأموى فى دمشق نفسها ، أن قام عبد الرحمن بن حبيب العقبى عامل مروان بن محمد آخر ملوك بنى أمية على إفريقية بإعلان الاستقلال بالحكم لنفسه فى تونس . وحدث أن قامت الدولة العباسية بعد هذا بستة أعوام فتوافد على المغرب كثير من الأمويين الذين انضموا إلى عبد الرحمن هروباً من بطش بنى العباس . ولكن الخليفة أبا جعفر المنصور أخذ العصاه بالشدة وتعقبهم ، وانتهى الأمر بأن قتل عبد الرحمن : قتله إخوته بعد توليه الحكم بتسعة أعوام .

وقد اتفق فى الوقت الذى قام فيه عبد الرحمن بن حبيب فى أفريقية أن تأسست ولاية للخوارج فى برغواطة على ساحل المحيط الأطلسى تحت قيادة زعيمهم الدينى صالح بن طريف المتنبىء . وسيرد ذكره بعد قليل لأهمية الآراء التى نادى بها فى تاريخ الاتجاهات الفلسفية فى الشمال الأفريقى .

هذا تلخيص لأهم حركات الخوارج الصفرية فى العهد الأموى .

وفى أيام الدولة العباسية كانت أهم ثورة للخوارج الصفرية هى الثورة التى قامت بناحية مكناسة فى المغرب الأقصى تحت قيادة عيسى بن أبى يزيد الأسود من موالى العرب ومن رؤوس الخوارج الصفرية . وقد تجمع حوله الصفرية من بنى مدرار واختطوا لأنفسهم مدينة سجلماسه سنة ١٤٠ ﻫ واقتطعوها لأنفسهم من ولاة القيروان ، وانضم إليهم صفرية مكناسة ونواحيها . وظل أبو يزيد أميراً نحوا من خمسة عشر عاما ، ثم سخط عليه صفرية مكناسة ، ونقموا عليه . واجتمعوا بعده على كبيرهم أبى القاسم ابن سمكوا بن واسوال المكناسى الصفرى .

لكن الذى يسترعى الانتباه حقاً أن أبا القاسم دان بالولاء للخليفة العباسى (أبو جعفر المنصور ومن بعده أبو عبدالله محمد المهدى بن المنصور) وبهذا شذ عن موقف جميع خوارج المغرب الذين اتفقوا على الخروج على الحكم العربى سواء كان أموياً أو عباسياً . بل إن الخليفة العباسى عندما أراد أن يتخلص من الشيعة فى المغرب عهد إلى حاكم سجلماسه الخارجى أن يتولى هذه المهمة ، مستغلا فى هذا العداء بين الخوارج والشيعة .

وقام فى تلمسان بالمغرب الأوسط ، وفى نفس هذا التاريخ الذى تأسست فيه بالمغرب الأقصى ولاية سجلماسه الصفرية التى ذكرناها الآن والمملكة

الرستمية الاباضية بأفريقية — وسنذكرها بعد قليل — ولاية خارجية صفرية تحت زعامة أبى قرة الصنهاجى . وقد تجمع حول أبى قره قبيلة بنى يفرن وأسس ولاية مستقلة تماما عن الحكم العباسى واتجهت إلى السيطرة لا على المغرب الأوسط فحسب بل على المغرب كله بما فى ذلك أفريقية حيث استطاع أبو قره أن يحاصر القيروان ويستولى عليها .

* * *

(ب) الأباضية[١] : كانت الخوارج الأباضية فى المغرب أكثر توفيقاً من الصفرية من حيث استمرار الحكم واستقرارهم فيه . والأصل فى قيام الأباضية بالمغرب ما رأوه من اشتطاط الصفرية ، خاصة ممن كان منهم تابعاً لقبيلة « ورفجومة » ، فى تنفيذ تعاليمهم وتشددهم المطلق فى تطبيق المبادىء الدينية وتذبيحهم للنساء والأطفال . فقام أحد الخوارج الاباضية ممن كانوا قد اتخذوا موطناً لهم جبل نفوسه ، ويدعى أبو الخطاب ، بمقاتلة الصفرية . وكان ذلك أيام ولاية أبى جعفر المنصور ، ونجح فى السيطرة على الجانب الشرقى من شمال أفريقية واحتل القيروان وولى عليها عبدالرحمن بن رستم الذى أسس الدولة الرستمية واستمرت فى الحكم حوالى قرن ونصف (١٤٤ — ٢٩٦ هـ أو ٧٦١ — ٩٠٩ م) . فكانت بهذا أول دولة خارجية فى الشمال الافريقى .

ويروى لنا الشماخى (أبو العباس أحمد بن سعيد بن عبد الواحد) .

---

(١) بالرغم من رأى ابن خلكان والبلاذرى اللذين فضلا قراءة هذه الكلمة بكسر الهمزة فان نطقها بفتح الهمزة يبدو أنه هو الاصح . فقد ورد فى كتاب الجواهر للبرادى الأباضى « عبد الله بن أباض رضى الله عنه ، النسبة إليه أباضى بفتح الهمزة » (ص ١٥٥) (نقلا عن :
René Basset : Les sancutaires du Djebel Nefousa, Paris, 1899 , p. 6

وهو من مؤلفى الاباضية ومؤرخيهم فى كتاب « السير » (طبعة الجزائر — قسطنطينه) الحيلة التى تمكن بها الاباضية من الاجتماع للثورة والخروج ، فكانوا « يظهرون أن اجتماعهم بسبب أرض أرادوا قسمتها وقيل بسبب رجل وامرأته اختصما . فأتعدوا (أى أعدوا العدة) ليوم معلوم يجتمعون فيه ويأتى كل واحد بمن خلفه من اتباعه ويجعلون عدتهم فى غرائر » ، ولما بايعوا أبا الخطاب وَقَبِلَ «دخل مدينة طرابلس ومعه جماعة المسلمين (الخوارج) على حين غفلة من أهلها وذلك عام أربعين ومائة وأدخلوا الرجال فى الجواليق فى هيئة الرفقه . فلما توسطوا المدينة أشهروا السلاح وقالوا لا حكم إلا الله . وقصدوا عامل أبى جعفر المنصور بن محمد بن على ابن عبد الله العباسى فخيره أبو الخطاب بين الخروج بالامان والقعود على أن ينتزع من الولاية ، فاختار الخروج نحو المشرق وأمنوا أهل المدينة » (ص ١٢٤ — ١٢٦) .

ولم يتوان الخليفة العباسى فى مقاومة أبى الخطاب فأمر ابن الأشعث حاكم مصر من قبله بالتوجه إليه . فآثر قبل التوجه إليه أن يرسل عيونه إلى جند أبى الخطاب ليعرفوا أحوالهم فرجعوا إليه يقولون : « رأينارهباناً بالليل أسوداً بالنهار ، يتمنون الجهاد بلقائكم كما يتمنى المريض لقاء الطبيب . لو زنا صاحبهم لرجموه . ولو سرق لقطعوا يده ، خيلهم من نتاجهم ، ليس لهم بيت مال يرتزقون منه وإنما معاشهم من كسب أيديهم » (الشماخى : كتاب السير ، ص ١٣١) وألح الخليفة العباسى على ابن الأشعث فى تأديب الخوارج ، فوجه إليهم حملتين كان مصيرهما الهزيمة . ولكنه إنتصر على الخوارج فى الحملة الثالثة ودخل القيروان عام ٧٦١ م وأجلى عنها ابن رستم . فرحل عنها إلى تاهرت وشيدها فى نفس العام وأسس بها الدولة الرستمية الخارجية . وأضحت منذ ذلك الحين من أهم مراكز الحضارة الإسلامية فى الشمال الأفريقية من الناحيتين الثقافية والاقتصادية .

ويروى لنا أبو زكريا الأباضى من زعماء جبل نفوسة فى كتابه سير مشايخ نفوسة وأمثله ، الذى نقـــله إلى الفرنسية إميل مسكاريه Emile Maskuerey تحت عنوان « تقويم أبى زكريا » Chronique S' Abou Zakaria Alger 1878 — عن تأسيس مدينة تاهرت ما يلى :

« إن عبد الرحمن بن رستم بويع بالإمامة عام ستين ومائة وقيل إثنين وستين بتيهرت . وكانت تيهرت غياطيل وأشجار ملتفة يسكنها أنواع السباع والوحوش ، أرضها لقوم من البربر . فلما أذن الله بعمارتها بالناس ... إتفق رأى المسلمين على بنائها فجعلوا لأهلها عليها خراجا معلوماً يأخذونه من غلتها ، فأمروا منادياً فنادى بأعلى صوته من بها من الوحوش أن اخرجوا وارتحلوا فإنا مريدون عمارتها ونازلين بها . وأجلوا ثلاثة أيام . وذكروا أنهم رأوا بها وحشاً تحمل أولادها من أفواهها يعنى سباعاً والله أعلم وهى خارجة من تلك الأشجار والغياطيل . فرغبهم ذلك فيها وزادهم بصيرة فى عمارتها . فلما تم الأجل أرسلوا فيها ناراً فأحرقت ما ظهر من الأشجار » (نقلا عن الشماخى ، ص ١٣٩ — ١٤٠) .

لكن إنتصار إبن الأشعث على أبى الخطاب لم يكن حاسماً . فاليعقوبى فى تاريخه (الجزء الثانى ، نشرة هوتسما M. Th. Houtsma — ص ٣٦٤ — ٣٦٥) يقدم لنا تفاصيل أخرى عن المعارك بين الخوارج والعباسيين فيقول :

« كثرت الأباضية بأفريقية وولت عليهم أبا الخطاب عبد الأعلى ابن السمح المعافرى ، فاستفحل أمره وغلب على البلد . فولى أبو جعفر محمد بن الأشعث الخزاعى فقدم طرابلس وزحف إليه أبو الخطاب محمد القيروان فحاربه وقتله محمد بن الأشعث . ووجه برأسه إلى أبى جعفر

وسار محمد بن الأشعث إلى القيروان فلم يقم إلا يسيراً ، حتى خرج عليه هاشم بن اشتخنج النخراسانى وضافره من بالبلد من الجند وأهل خراسان فأخرجوه عن البلد وولوا عليهم رجلا يقال له عيسى بن موسى النخراسانى. وانصرف بن الأشعث إلى العراق .

وكتب أبو جعفر إلى الأغلب بن سالم التيمى بولاية البلاد . فوثب أهل أفريقية فنحّوا الأغلب بن سالم . وولوا الحسن بن حرب . فلما بلغ أبا جعفر الخبر كره الاضطراب فى البلد وكتب إلى الحسن بن حرب بولاية البلد . فلما سكن البلد ولى عمر بن حفص المهلبى هزارمرد فقدم البلد فلم يقم إلا يسيراً حتى وثب به يعقوب بن تميم الكندى المعروف بأبى حاتم ومعه أهل البلد . فحاصره بالقيروان فلم يزل محاصراً حتى قتل سنة ١٥٣ وغلب على البلد أبو حاتم يعقوب بن تميم الأباضى . وولى أبو جعفر يزيد ابن حاتم المهلبى المغرب سنة ١٥٤ وخرج يشيعه حتى أتى بيت المقدس فأمره بالنفوذ وانصرف أبو جعفر فاستغفر الشامات والجزيرة . وقدم يزيد بن حاتم مصر فأقام بها يسيراً ثم شخص إلى أفريقية فصار إلى طرابلس فى خلق عظيم وزحف إليه أبو حاتم الأباضى فالتقيا بطرابلس فقاتله وأقامت الحرب بينهما أياماً فقتل أبو حاتم وخلق عظيم من أصحابه وقدم يزيد بن حاتم القيروان سنة ١٥٥ ونادى فى الناس جميعاً بالأمان . ولم يزل مقيما على البلد خلافة أبى جعفر وخلافة المهدى وخلافة موسى وبعض خلافة الرشيد » .

ولكن هذا الإنتصار من جانب جيوش الخليفة العباسى على الأباضية لم يتعد حدود القيروان فى تونس أو أفريقية ، إنتقل الأباضية على أثره إلى تاهرت حيث أسسوا بها الدولة الرستمية كما قدمنا . وقد استطاعت هذه الدولة أن تفرض وجودها بمبادئها الخارجية جنباً إلى جنب مع دولة

الأغالبة السنية التى قامت فى القيروان إلى جوارها . ويبدو أن عزلة هذه الدولة حول جبل نفوسة وإنقطاعها عن مظاهر البذخ والعمران ساعد حكامها وسكانها معاً على الحيـــاة الصوفية القاسية التى كانوا يعيشونها ، يقسّـمون فيها الأرزاق وما كانت تجود عليهم المراعى المجاورة بالعدل والقسطاس .

لـكن ليس معنى هذا أن الدولة الرستمية قد عاشت فى عزلة . فقد كانت على علاقات طيبة بدولة خارجية صفرية كانت قد قامت بالمغرب الأقصى فى ولاية سجلماسة ، وتزوج أبو القاسم المكناسى الصفرى أمير هذه الولاية بإبنة أحد الحـكام الأباضية فى تاهرت . وليس هذا فحسب . بل إن الخلفاء الرستميين قد درجوا على دعوة الأئمة السنيين إلى تاهرت لمناقشة الأئمة الأباضيين فى أمور الدين . وتوافد الأباضيون من مصر والعراق والجزيرة العربية وفارس على تاهرت التى أصبحت مركز إشعاع قوى لجميع الخوارج فى العالم الإسلامى . لـكن الأمراء الرستميين أهملوا تقوية الجيش حتى أنه عندما قدم الداعى عبد الله الشيعى إلى تاهرت لم يجد مقاومة تذكر فى سحق المملـكة الرستمية .

* * *

ولم تـكن ثورة أبى الخطاب وتأسيس الدولة الرستمية هى الحركة الوحيدة التى شهدها المغرب على يد الخوارج الأباضية .

فقد قامت فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ثورة أخرى تزعمها « أبو يزيد مخلد بن كيداد الخارجى » المعروف بـ « راكب الحمار » ، وهو من جماعة النـكارية الأباضية المتطرفة ، واستطاع تأليب الشمال الأفريقى على المهدى الفاطمى ونجح فى هذا إلى حد بعيد . يقول المقريزى فى « اتعاظ الحنفاء » عن ثورة أبى يزيد راكب الحمار ما يلى :

« لما كانت سنة ثلاث وثلاثمائة خرج أبو يزيد بن كيداد النكارى الخارجى بإفريقية واشتدت شوكته وكثرت أتباعه وهزم الجيوش . . . . وكان مذهبه تكفير أهل الملة ، واستباحة الأموال والدماء والخروج على السلطان ، فابتدأ يحتسب على الناس فى أفعالهم وصار له جماعة يعظمونه وذلك فى أيام المهدى سنة عشرة وثلاثمائة وتزايدت شوكته وكثرت أتباعه فى أيام القائم وحاصر باغايه وهزم الجيوش الكثيرة ثم حاصر قسطيلية سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة وفتح تَبِسَّه ومجانة وهدم سورها ودخل مدينة مرجنة ، فلقيه رجل من أهلها وأهدى له حماراً أشهب مليح الصورة فركبه أبو يزيد من ذلك اليوم وصار يعرف براكب الحمار وكان قصيراً أعرج يلبس جبة صوف قصيره وكان قبيح الصورة » (ص ١٠٩ — ١١٠).

ويضيف ابن عذارى المراكشى (المغرب فى أخبار المغرب ، ج ١ ، ص ٣٠٧ — ٣١٩) أن ثورة أبى يزيد كانت فى أيام أبى القاسم الشيعى بعد موت أبيه عبيد الله الشيعى ، وكان أبو القاسم قد أظهر مذهبه فى سب الصحابة وغير ذلك من تكذيب كتاب الله ، واشتد الأمر على المسلمين فكانت ثورة أبى اليزيد نقمة أرسلها الله على أبى القاسم الشيعى وانضم إلى أبى يزيد سائر المسلمين لأنهم رأوا فيه الخلاص من الشيعة وظلمهم . فركب الفقهاء مع أبى يزيد ونهضوا إلى القيروان فدخلوها معه فى صفر عام ٣٣٢ وأظهر أبو يزيد لأهلها خيرا وترحم على أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ودعا الناس إلى جهاد الشيعة وأمرهم بقراءة مذهب مالك . فخرج الفقهاء والصلحاء فى الأسواق بالصلاة على النبى وعلى أصحابه وأزواجه ، ومعهم البنود والطبول منها بندان أصفران مكتوب فى أحدها البسملة ومحمد رسول الله وفى الآخر « نصر من الله وفتح قريب على يد الشيخ أبى يزيد . اللهم أنصر وليك على من سب أولياءك » . وبند آخر مكتوب عليه : قاتلوا أئمة

الـكفر . . . الآية ، وبند آخر فيه مكتوب : قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم . . . »

ولـكن أبا يزيد بعد أن تأكد من هزيمة الشيعة عمد إلى الحيلة لـكى يتخلص من فقهاء المالـكية فقال لجنوده : « إن التقيتم مع القوم انـكشفوا عن أهل القيروان حتى يتمكن أعداؤكم من قتلهم فيـكونوا هم الذين قتلوهم لا نحن فنستريح منهم » . وعلى هذا النحو ، قتل كثير من مشايخ القيروان وصلحائه وفقهائه وسقط فى أيدى الناس وقالوا : قتل أولياء الله شهداء . ففارقوه واشتد بغضهم له ، أعنى لأبى يزيد . ومات أبو القاسم الشيعى محصوراً » (الدباغ . معالم الإيمان ، ج ٣ ، ص ٣٩-٤١ - قارن اتعاظ الحنفاء للمقريزى ص ٣٠٩) . وكان من بين من خرج مع أبى يزيد من فقهاء القيروان لقتال بنى عبيد أبو الفضل الممسى الذى كان يعتقد « أن الخوارج من أهل القبلة لا يزول عنهم الإسلام ويرثون ويورثون وبنو عبيد ليسوا كذلك لأنهم مجوس زال عنهم اسم المسلمين » (الدباغ معالم الإيمان ، ج ٣ ، ص ٣٤) . ومنهم أيضا ربيع القطان أبو سليمان ربيع بن سليمان بن عطاء الله الذى سئل عن سبب خروجه مع أبى يزيد ضد بنى عبيد ، فقال : « وكيف لا أفعل . وقد سمعت الـكفر بأذنى . فمن ذلك أنى حضرت إشهاداً وكان فيه جمع كثير : أهل سنة ومشارقة (أهل التشيع) . وكان بالقرب منى أبو قضاعة الداعى . فأتى رجل مشرقى من أهل الشرق ومن أعظم المشارقة . فقام إليه رجل مشرقى وقال : إلى هاهنا ياسيدى إلى جانب رسول الله صلى الله عليه يعنى أبى قضاعة الداعى ويشير بيده إليه فما أنـكر أحد شيئاً من ذلك » (نفس المرجع ، ج ٣ ، ص ٣٧) .

أمثال هؤلاء الفقهاء ممن خدعوا فى أبى يزيد الخارجى قد لقوا حتفهم على يديه كما قدمنا . لأنه بعد أن استولى على القيروان وهزم كتامه خرج

شيوخ القيروان إليه كما يقول المقريزى فى « إتعاظ الحنفاء » (ص ١١٢). « فطلبوا الأمان فما طلبهم ، وأصحابه يقتلون وينهبون ، فعادوا إلى الشكوى وقالوا : « ضربت المدينة » فقال : « وما يكون . ضربت مكة والبيت المقدس » . وبعث أبو يزيد بالسرايا « إلى كل ناحية فيغنمون ويعودون ، وفتح سوسه بالسيف ، وقتل الرجال وسبا النساء ، وأحرق البلد ، وشق أصحابه فروج النساء وبقروا البطون حتى لم يبق موضع فى إفريقية معمور ولا سقف مرفوع . ومضى جميع من بقى إلى القيروان حفاة عراة ، فمات أكثرهم جوعا وعطشا (نفس المرجع ، ص ١١٢ — ١١٣) .

وكانت نهاية أبى يزيد على يد المنصور الفاطمى عام ٣٣٦ الذى يحدثنا ابن أبى دينار أنه « سلخ جلده وملأه قطنا وبعث بالبشائر إلى جميع عماله وقفل إلى أفريقية . ولما وصل القيروان خرج إليه الناس وهنأوه بالفتح وأظهر لهم أبا يزيد ووضع على كتفه قردا وطيف به فى الناس ثم حمل إلى المهديه وصلب على السور إلى أن نسفته الرياح . وبنى المنصور مدينة المنصورية بإزاء القيروان تفاؤلا بهذا النصر . . . وكانت أيام أبى يزيد أزيد من ثلاثين سنة دمّر فيها غالب الإقليم الأفريقى » (المؤنس فى أخبار أفريقية وتونس ، ص ٥٩ — ٦٠) .

* * *

لكن من الحق أن نقول إن حركة الخوارج فى الشمال الأفريقى لا تقال اليوم إلا ويقصد بها حركات الأباضية بالذات . لأن تعاليم الأباضية لم تنته بمقتل أبى يزيد راكب الحمار بل ظل لها أتباعها وأنصارها بعد هذا بعدة قرون . ولهذا أصبح لزاما علينا أن نهتم بالأباضية اهتماما خاصا من حيث فرقها وآرائها الفلسفية .

المقالة الثالثـــة

فرق الاباضية

يقال لأباضية الخوارج « الوهبية » أو « الوهابية » نسبة إلى عبد الله بن وهب الراسبي الأزدى الذى كان يقال له ذو النفثات لأن ركبه قد صارت كنفثات الإبل من كثرة السجود . وكان الوهبية يطلقون على أنفسهم اسم « المسلمين » لأنهم وحدهم هم الذين يستحقون هذا الاسم فى نظر أنفسهم ولأنهم القائمون بالسنة وحدهم . أما المالكيون والحنفيون الذين انتشروا بأفريقية فقد أطلق عليهم الوهبية اسم «الموحدين» أى أنهم فى نظرهم ليسوا بمشركين ، ولكنهم ليسوا بمسلمين أيضاً .وكانوا يعتقدون أن دعوة هؤلاء الموحدين إلى الدين الحق ، وهو عندهم مبادىء الخوارج ، فرض كفاية على كل وهبي . وأن عليه — أن يبدأ بإقناعهم بالحسنى أول الأمر ، فإن أبوا ، فيجب عليه قتالهم ، لكن لاتقع الجزية على الموحدين بحال ما من الأحوال على عكس المشركين (ويمثلهم فى نظر الأباضية المسيحيون واليهود والزرادشتيه ... الخ) فإنه تقع عليهم الجزية (الشماخى : كتاب السير) .

وقد أشار موتيلينسكى فى مقاله عن الاباضية فى دائرة المعارف الإسلامية إلى الفرق التى انقسمت إليها الاأباضية الاأفريقيون فقال : « لقد انقسم الاأباضيون الاأفريقيون ثلاث فرق : النكارية ، والخلفية ، والنفاثية » . وسنتحدث الآن عن هذه الفرق حديثاً أطول مما تحدث به عنها موتيلينسكى .

فالنكارية قامت بعد موت عبد الرحمن بن رستم بسبب النزاع على الخلافة . فقد ترك عبد الرحمن الأمر شورى بين أشياخ الخوارج : مسعود

الأندلسي ويزيد بن فندين وأبي قدامة اليفرني وعمران بن مروان الأندلسي وأبي الموفق ســعدوس بن عطيده وشكر بن صالح الكتامي ومصعب بن سرمان وعبد الوهاب بن عبد الرحمن ومال قدامة لمبايعة عبد الوهاب لأن أم عبد الوهاب يفرنيه وطمع أن يؤثره على من سواه . فتكلم هو وأصحابه حين أرادوا مبايعته أن لا يقطع أمراً دون مشورة جماعة من المسلمين (الخوارج) معلومة . أي بني يفرن . فقال مسعود وجماعة المسلمين لا نعلم شرطاً في الإمامة إلا أن يحكم بيننا كتاب الله وسنة نبيه عليه السلام وآثار الصالحين . فسكت يزيد وأصحابه عن ذكر الشرط ... ولما تمت البيعة لعبد الوهاب وقع في نفس بن فندين وسقط في يده جماعة من أهل الرغبة في الولايات فجددوا فيما أمسكوا عنه من الشرط . . . وأكثروا الحديث والنجوى فسموا « نجويه» وخادعوا الناس بأقوالهم واضطربوا ، فإذا لقوا من لا بصيرة له في الدين قالوا شرطنا أن لا يقع أمراً ولا يقضي دون جماعة معلومة . وإذا خلوا بإخوانهم قالوا : قدّم علينا من نحن أولى منه بالتقديم ... وإذا لقوا الضعفاء قالوا : لا تجوز إمامة رجل إذا كان في المسلمين من هو أعلم منه فأفشوا القيل والقال ... واتفق البعض على أن يكتبوا إلى إخوانهم وعلمائهم بالمشرق . فاختاروا من يرفع الكتاب وكتبوا ما وقع به الخلاف ، وحمله الأمناء . فلما بلغوا مصر صادفوا بها شعيباً أبا المعرف وشيعته... واتفق علماء المشرق أن الإمامة صحيحة والشرط باطل ورأى شعيب أن يرجع مع الرسل إلى المغرب بالرغم من أن أصحابه نهوه عن ذلك . وتزعم الخروج على الإمام مع ابن فندين . وخرج إليهما من كان ينظر إليه من النكار من المدينة إلى الجبال والمنازل . فأكثروا التناجي ثم اجتمعوا بكديه ، فأظهروا إنكار إمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم ولهذا سموا نكاراً وسموا نكاثاً أيضاً لنكثهم بيعة الإمام .

واتفق النكارية على قتل الإمام غدرا . قال أبو زكريا في « سير مشايخ

نفوسه ومُثله » ما يلي : « بلغنا أن جماعة منهم تواثقوا على غدر الإمام رضى الله عنه فالتمسوا الحيلة فى الوصول إلى ذلك فأداروا الرأى بينهم فلم يتجه لهم . فقام منهم رجل فقال اجعلونى فى تابوت واجعلوا قفله من داخله فالتمسوا وصولى إلى بيته . فعمدوا إلى تابوت فجعلوه فيه . فأظهروا أنهم يتخاصمون على ما فيه وأن كل واحـــد لا تطمئن نفسه بتركه عند خصمه ورغبوا إلى الإمام أن يكون عنده إلى أن يتفقوا فأجابهم . فلما حملوه استراب ثقله وكون قفله من داخل . واتفقوا مع صاحبهم إذا قتل الإمام أذن لصلاة الصبح فيضعون السلاح فى أهل المدينة وتهيئوا لذلك واستبشروا بنيل المطلوب . فلما جاء الليل وقضا الإمام وِرده من الصلاة أخذ كتاباً ينظر فيه ثم عمد الإمام تلك الليلة إلى زق منفوخ فألقاه على فراشه وألقى عليه رداء أبيض وأخفى السراج وتنحى ناحية لما وقع فى نفسه من الريبة . فلما سجى البيت وهدى وسكنت حركة الإمام ظن أنه نام . فتح التابوت وخرج فتأمل البيت . فظن أن الزق هو الامام فضربه بالسيف ، وظن بالفوز والظفر بالبغية . فأخرج الامام السراج وسقط فى يده . فقتله الامام وكان شجاعا بطلا . فرده فى تابوته . فتسمعوا للأذان عند الصبح فلما لم يسمعوا علموا أن صاحبهم لم يفعل شيئاً . فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون عن الامام وصاحبهم وهل سمع آذاناً أو شيئاً فاجتمعوا إلى الامام وقالوا اتفقنا ونريد تابوتنا . قال: «اذهبوا إلى موضعه الذى تركتموه فيه فخذوه . فذهبوا فحملوا إلى مأمنهم فإذا صاحبهم قتيلا . فخيب الله سعيهم» (نقلا عن الشماخى الكتاب المذكور ، ص ١٤٥ — ١٥٠) .

أما فرقة الخلفية فهم أتباع خلف بن السمح بن عبد الأعلى المعافرى . وهم يمثلون الفرقة الثانية أو الانشقاق الثانى الذى حدث فى صفوف الخوارج الأباضيه بالمغرب ، فى حين يمثل النكارية الانشقاق الأول (انظر تقويم

أبى زكريا لإميل مسكاريه) . وكان السمح بن عبد الأعلى المعافرى شيخا من مشايخ جبل نفوسه وكان عاملا من قبل الامام عبد الوهاب على الجبل. ولما مات عبد الوهاب وبايع المسلمون (الخوارج) ابنه أفلح ،علم خلف بن السمح هذا ، فأنف وانحاز بمن معه إلى ناحية تيمتى وما يليها من المشرق وزاد فى الفساد على فعله فكاتب أبو عبيدة (عامل أفلح على الجبل) أفلح يستأذنه فى دفاعه فأجابه أن يلاطفه . فلجّ خلف وتمادى فى العنف والفساد فقتل الأنفس ونهب الأموال وقتل بعض أصحابه غلطا . فأخصب الله جنته استدراجاً وأجدب جهة أبى عبيدة فمال الناس إلى خلف طلبا للخصب والرخا ... فأمر أبو عبيدة أصحابه بمناحزتهم لما أبصر بغيهم فهزمهم الله تعالى » (نقلا عن الشماخى ، ص ١٨٣ — ١٨٤) .

والنفاثية تمثل الانشقاق الثالث بين أباضية الخوارج من المغرب ، وهم أتباع نفاث بن نصر الذى قام ضد أفلح بن عبد الوهاب ينكر عليه « قلة محاربته المسوده (جنود العباسيين) وما هو فيه من خفض العيش .

* * *

وفى الرسالة التى كتبها « أبو عمرو عثمان بن خليفة » وعنوانها « بيان كل فرقة » وهى رسالة فى معتقدات الأباضية نجد توضيحاً للفروق القائمة بين مبادىء كل فرقة من هذه الفرق . فالنكارية هى الفرقة الملحدة فى الأسماء . تقول إن ولاية الله وعداوته تتقلب بالأحوال يعادى العبد إذا كفر به وإن تاب وآمن وعمل صالحا تولاه . « وقالوا إن أسماء الله مخلوقة وقالوا الامامة غير مفترضة . وقالوا صلاة الجمعة غير جائزة خلف أئمة الجور . وقالوا إن الله لم يأمر بالنوافل . وقالوا الحرام المجهول حلال .

أما النفاثية فذهبت إلى أن الله هو الدهر الدائم فإن سئل نفاث عن معناه قال هكذا وجدت فى الدفتر . وقال نفاث إن الخطبة يوم الجمعة من المسلمين بدعة . وقال إن الإمام إذا لم يمنع رعيته من جور الجورة وظلمهم لايحل له أن يأخذ الحقوق التى جعل الله عليهم وأوجبها فى كتابه من الزكاة والفطرة والقتال .. الخ .

أما الخلفية فليس بينهم وبين الاباضية خلاف إلا فى مسألة واحدة وهى قولهم لكل حوزة إمام لايعدوها إلى غيرها وقد ضلوا لخلافهم الإجماع .

* * *

وإلى جانب هذه الفرق الرئيسية الثلاث للإباضية توجد فرق أخرى فرعية . فمن فرق الاباضية فى الشمال الإفريقى الفرقة التى تسمى العمرية أو الحسينية وهى أقرب الفرق إلى المعتزله . ولأصحابها مسائل خاصة بهم منها قولهم بأنه لايشرك إلا من أشرك بالله . وقالوا بتشريك المتأولين المخطئين من الأمة كذلك . وقالوا إن الحب والرضا والولاية والعداوة والبغض والسخط أفعال لله وليست بصفات لله . وقالوا بإباحة الزنا والأموال لمن أكره على ذلك يتقى بها نفسه ثم يغرم بعد ذلك .

ومن الاباضية فرقة يقال لها السكاكية إمامهم عبد الله السكاك . رجل لواتى من لواته زعم أن الدين كله مستخرج من القرآن وأنكر السنة والرأى وزعم أن الصلاة بالجماعة بدعة . وقال الآذان للصلاة بدعة فإذا سمعه قال نهق الحمار .

ومن الاباضية كذلك فرقة يقال عنها الفرثية وهم أصحاب أبى سليمان بن يعقوب بن محمد بن أفلح الإمام ابن عبد الوهاب ، وهو قد نجّس الفرث

وما طبخ فيه من الطعام . وحرم أكل الجنين . ونجّس دم العروق وقال لا تعطى الزكاة إلا للقرابة يعنى قرابة المزكى .

(انظر فى هذا « المجموع » يشتمل على عدة رسائل أباضية . رسالة فى اختصار الفرائض ورسالة فى الحقائق المحتاج إليها ورسالة فى بيان كل فرقة ومازاغت به عن الحق ورسالة فى بيان اعتقادنا والرد على من نسبنا لغير الحق - طبعت هذه الرسائل على نفقة محمد بن يوسف البارونى بمصر)

ومن فرق الأباضية كذلك فرقة النفوسية أو التمزينية أصحاب أبو يونس وسيم النفوسى التمزينى الذى ثار مع أصحابه فى ولاية أبى بكر بن الأفلح بسبب مساقى الناس وترك أتباع الحاكم حفر هذه المساقى من غير تسوية مما أثار الناس (الشماخى - كتاب السير ، ص ١٩٥) .

وجميع هذه الفرق للأباضية تتبرأ من فرق الخوارج الأخرى : الأزارقة والبيهسية والنجدات والصفرية . . الخ . لكن اسم « الوهبية » يجمعها ويطلق عليها كلها .

ورجال الأباضية الوهبية يضرب بهم المثل فى التقوى والصلاح والزهد . فمن أئمة الوهبية أبو حاتم الملزوزى التجيبى النجيسى الذى تولى أمر الدعوة بعد أبى الخطاب . ومما يؤثر عنه أنه بعد أن هزم الأعداء وتفقد القتلى وجد بعضهم قد جرد من ملابسه . فغضب وقال لأصحابه : إن لم تردوا أسلابهم اعتزلت ولايتكم ، فردوا الأسلاب . وهو أمر يدلنا على مدى الاختلاف بين الأباضية والصفرية . ومن أئمتهم عاصم السدراتى ومدمان الهرطلى وأبو اليقظان . وكانوا يطوفون بالأسواق لقمع الفسق والفساق وكانوا يعاقبون القصاب على نفخ الشاه والحمال عند مايحمل دابته فوق ماتحتمل .

وتقدم لنا كتب الأباضية أسماء مشاهير رجالهم وبخاصة فى جبل نفوسة . وتظهرنا على أخبارهم وتقشفهم وزهدهم وكراماتهم وأسماء المشاهد التى كانوا يترددون عليها فى الجبل للعبادة . وعلى رأسهم أبو زكريا التوكينى الذى قيل عنه « أبو زكريا هو الجبل والجبل هو أبو زكريا » .

ذهب أبو زكريا إلى أن مسالك الدين عند أباضية جبل نفوسة أربعة : « الكتمان وهو ما كان عليه السلام قبل أن يهاجر وما كان عليه جابر وأبو عبيدة . ثم الظهور وهو ما كان عليه السلام بعد أن أمر بالجهاد وما كان عليه أبو بكر وعمر وغيرهم ممن قام بحق الدين . ثم الدفاع كأهل النهر ممن تكون إمامته مادام القتال . فإذا زال القتال زالت كعبد الله بن وهب الراسبى . والشراء كأبى بلال مرداس وغيره » . (الشماخى - قارن أيضاً تقويم أبى زكريا ، نشرة مسكاريه) . وجابر الذى ورد ذكره فى النص هو جابر بن زيد الأزدى وهو أصل المذهب الخارجى وفيه قال ابن عباس عند ما مات : « كان زيد أعلم الناس » وقد توفى عام ٩٦ ﻫ . أما أبو عبيدة فهو عبيدة مسلم بن أبى كريمة التميمى ويقال له أبو عبيدة الأعور من فقهاء الدعوة . أما أبو بلال غير بلال مؤذن الرسول وهو من فقهاء الدعوة بالمشرق أيضاً .

ومن مشاهير العباد فى جبل نفوسه ابن يانس الذى وجد رجلا عند باب الأمير له حاجة عنده ، والباب مغلق فأخذ يقذف الباب بالحجارة . . ففتح الإمام الباب واعتذر باشتغاله بغسل الجنابة وعصر لحيته . ومنهم ماطوس الذى يروى أنه إذا كان يسير بالليل من المسجد وأراد دخول بيته سبقه عمود من النور بين يديه . ومنهم خليل صال من أهل دركل الذى يروى أنه تكلف أنواعا من العبادات عجز عنها غيره وذلك أنه ربما جعل ليله أجمع ركعة واحدة وربما جعله سجدة واحدة . ومنهم أبو ذر

أبان بن وسيم الويغوى الذى جاءته ابنته زائرة فأمطرت السماء فقال لها : بيتى . قالت إنما أذن لى فى الزيارة لا فى المبيت فقال سيرى فى حفظ الله وستره. فمضت والليل مقبل والمطر هاطل والبلد شاسع فوصلت وقد حفظها الله ولم تقع عليها قطرة ماء .ومنهم أبو الربيع الذى اذاه ذئب فى بستان فدعا عليه فأصبح منتفخاً فى البستان .

وقد عدد الشماخى من آخر كتابه « السير » اسماء مشاهد جبل نفوسة ونشرها رينيه باسيه René Basset فى كتابه « مشاهد جبل نفوسة » Les sanctuaires du Djebel Nefousa فذكر منها مصلى ليجين ومصلى أبى عامر ومصلى عاصم السدراتى ومصلى ابى غليون ومصلى مادمان الهرطلى وسبعة مشاهد فى تمصمص ، ومشاهد فى جربه والزاب ووارجلان وأريغ ولالت وتفرمين وغيرها .

* * *

وحوالى عام ٤٠٠ هـ (١٠٠٩ — ١٠١٠ م) انتهى مطاف الوهبية الأباضية فى الشمال الإفريقى جنوب وارجلان فى كريمة وسدراته بالجزائر ، ونزحوا إلى إقليم شبكة مأزب فيها حيث ظلوا يعيشون حتى اليوم .

وبنو مأزب يؤمنون بأن مثال الخلافة كان فى الخلافة الكاملة أى فى الخلافة فى عهد الخلفاء الراشدين حتى عام ٣٨ هـ وهو العام الذى خرج فيه الإمام عبد الوهاب الراسبى على سيدنا على بن أبى طالب . (وقد قتل على بعد هذا بعامين أى عام ٤٠ هـ) . ويؤمنون بأن من حق المسلمين أن يعزلوا الخليفة إذا حكموا بانحرافه . ويؤمنون بأن الخلافة تكون بالانتخاب . وإذا كان الأمر بيد سلطان الجور فلابد من تأجيل الانتخاب .

وأباضية مأزب يعدون أنفسهم فى دور الستر . وهو الدور الذى بدأ بسقوط تاهرت عندما أعلن الإمام الأباضى يعقوب أنه لامجال لانتخاب إمام بعده وكان ذلك حوالى عام ٩٠٩ ﻫ (١٥٠٣ — ١٥٠٤ م) .

والتنظيم الذى يخضع له أهل المأزب قائم على نفس هذا الأساس أى على أساس أنهم يمرون بدور الستر . فهم يقسمون الشبكة (أى شبكة الجبال التى يقطنونها) إلى مجموعة من الحلقات ، كل حلقة منها تتكون من اثنى عشر « عزابة » (جمع عزب وهو المعتزل المتوحد غير المتزوج) يرأسهم « شيخ » : ثلاثة منهم مهمتهم التعليم ، وواحد مهمته الأذان ، وخمسة لغسل الموتى ، واثنان لإدارة شئون الجامع أو الزاوية . أما الشيخ فمهمته السهر على تنفيذ أحكام الشريعة وإقامة شريعة الله بين الناس ، ورئاسة مجلس الجماعة الذى يحكم فى جباية الخراج وينفذ القانون . وهذا المجلس لا يمكنه أن يصدر عقوبة الإعدام لأن الإمام وحده هو الذى من حقه أن يحكم بهذه العقوبة . أما مجلس الجماعة فإن أقسى عقوبة يستطيع أن يحكم بها هى عقوبة « التبرئة » . والأباضى الذى يحكم عليه بالتبرئة (بعد ارتكابه مثلا جريمة القتل أو الزنا أو السرقة أو الخروج على قانون الجماعة) يحرم من جميع الحقوق المدنية ومن الدخول إلى الجامع ومن مخالطة الإخوان . لكن هذه العقوبة ليست « مؤبدة » ، أعنى أنها ليست مدى الحياة ، إذ أن من الجائز أن يغفر له مجلس العزابة وأن يقبل توبته بشرط أن تكون هذه التوبة على رؤوس الأشهاد ، وأن يقوم الجانى بنقد نفسه نقداً ذاتياً أمام مجلس الجماعة .

ويبلغ عدد أباضية الجزائر ما بين ٣٥٫٠٠٠ ، ٤٠٫٠٠٠ شخص .

(أنظر فى هذا كتاب Louis Rinn:Marabouts et Khouan, Etude sur l'Islam en Algérie — Alger, 1884, Ch XI, (p 138—156)

وقد اضطرت فرنسا أيام استعمارها للجزائر أن تجعل إقليم الزاب « إقليما خاصا » غير خاضع تماما للقانون الفرنسى الذى كان يحكم الجزائر كلها وأقامت به محاكم خاصة للأباضية (Bousquet:Introduction à l'Etude generale de l'Islam, Alger 1945 p. 88).

والأباضية موجودة كذلك حاليا فى إقليم جربه بتونس . أما فى المشرق فأكثر انتشارها فى عمان ومسقط وزنزبار .

المقالة الرابعة

فلسفة الأُباضية

يلخص الأشعرى فى « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » (طبعة ريتر - الطبعة الثانية - ١٩٦٣) النقاط التى التقى حولها جمهور الأباضية . وبوسعنا أن نجمعها على الوجه التالى :

تأولوا فى عثمان نحو ما تأولت الشيعة فى أبى بكر وعمر . وزعموا أن عليا هو الحيران الذى ذكره الله فى القرآن الكريم (٦ : ٧١) « قل أندعو من دون الله مالا ينفعنا ولا يضرنا ونُرَدّ على أعقابنا بعد إذ هدانا الله كالذى استهوته الشياطين فى الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى ائتنا قل إن هدى الله هو الهدى وأمِرنا لنسلم لرب العالمين » . وأن أصحابه الذين يدعونه إلى الهدى أهل النهروان . وزعموا أن عليا هو الذى أنزل الله سبحانه فيه الآية : « ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا » (٢ : ٢٠٤) . وأن عبد الرحمن بن ملجم هو الذى أنزل الله فيه : « ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله » .

وجمهور الأباضية يتولى المحكّمة كلها إلا من خرج . ويزعمون أن مخالفيهم من أهل الصلاة كفار وليسوا بمشركين : حلال مناكحتهم وموارثتهم ، حلال غنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب ، حرام ما وراء ذلك وحرام قتلهم وسبيهم فى السر إلا من دعا إلى الشرك فى دار التقية ودان به . وزعموا أن الدار — يعنون دار مخالفيهم — دار توحيد إلا عسكر السلطان فإنها دار كفر عندهم . وحكى عنهم أنهم أجازوا

شهادة مخالفيهم على أوليائهم وحرموا الاستعراض إذا خرجوا وحرموا دماء مخالفيهم حتى يدعوهم إلى دينهم . وقالوا إن مرتكبي الكبائر موحدون وليسوا بمؤمنين ، وأن كل كبيره كفر نعمة لا كفر شرك وأن مرتكبي الكبائر فى النار خالدون مخلدون فيها . ووقف كثير من الأباضية فى إيلام أطفال المشركين فى الآخرة فجوزوا أن يؤلمهم الله سبحانه فى الآخرة على غير طريق الانتقام وجوزوا أن يدخلهم الجنة تفضلا . ومنهم من قال إن الله سبحانه يؤلمهم على طريق الإيجاب لا على طريق التجويز .

والخوارج كلهم بما فيهم الأباضية يقولون بخلق القرآن .

والأباضية تخالف المعتزلة فى التوحيد فى الإرادة فقط لأنهم يزعمون أن الله سبحانه لم يزل مريداً لمعلوماته التى تكون أن تكون ، ولمعلوماته التى لا تكون أن لا تكون . والمعتزلة إلا بشر بن المعتمر ينكرون ذلك. وأما القدر فمنهم من يذهب فيه إلى قول المعتزلة ومنهم من يميل إلى إثباته . وأما الوعيد فقول المعتزلة فيه وقول الخوارج قول واحد لأنهم يقولون إن أهل الكبائر الذين يموتون على كبائرهم فى النار خالدون فيها مخلدون . غير أن الخوارج يقولون إن مرتكبي الكبائر ممن ينتحل الإسلام يعذبون عذاب الكافرين . والمعتزلة يقولون إن عذابهم ليس كعذاب الكافرين .

وأما السيف فإن الخوارج تقول به وتراه . إلا أن الأباضية لا ترى اعتراض الناس بالسيف . ولكنهم يرون إزالة أئمة الجور ومنهم من أن يكونوا أئمة بأى شىء قدروا عليه بالسيف أو بغير السيف . فأما الوصف لله سبحانه بالقدرة على الظلم ، فإن الخوارج جميعاً تنكر ذلك .

واختلفت الخوارج فى اجتهاد الرأى . فمنهم من يجيز الاجتهاد فى الأحكام كالنجدات وغيرهم ، ومنهم من ينكر ذلك ولا يقول إلا بظاهر

القرآن وهم الأزارقة . وقد قالت الأباضية بالرأى . والخوارج كلها لا تقول بعذاب القبر ولا ترى أن أحداً يعذب فى قبره .

* * *

وقد لاحظ جولد تسيهر ونلينو وجود مسائل مشتركة بين المعتزلة والأباضية (انظر ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى لبحث نلينو « الصلة بين المعتزلة ومذهب الأباضية فى إفريقية الشمالية » نشر فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، دراسات لكبار المستشرقين — مكتبة النهضة ١٩٤٠ — ص ٢٠٤ — ٢١٠) .

وأهم هذه المسائل المشتركة بين المعتزلة وأباضية الشمال الإفريقى هى : القرآن مخلوق — ليس من الممكن رؤية الله فى الآخرة — تأويل بعض مسائل الحياة الأخرى تأويلا مجازياً (الميزان والصراط) . كل تشبيه ظاهر ، وبخاصة استواء الله على العرش ، يجب تأويله تأويلا مجازياً . وهذا ما لاحظه جولد تسيهر من نقط التقاء بين المعتزلة والأباضية (مجلة تاريخ الأديان — المجلد رقم ٥٢ سنة ١٩٠٥ ، ص ٢٣٢) . وزاد عليها نلينو النقط التالية :

الله لا يغفر الكبائر لمرتكبيها إلا إذا تابوا قبل الموت — عذاب النار أبدى حتى لمرتكبي الكبائر من المسلمين ، وإن مات المسلم دون أن يتوب لا تنفع له شفاعة الملائكة أو الرسل أو الأولياء وذلك لأن الله صادق فى وعده ووعيده — صفات الله ليست زائدة على ذات الله ولكنها عين ذاته .

أما أوجه الخلاف بين الأباضية والمعتزلة فيلخصها نلينو فى وجهين : أولهما مسألة المنزلة بين المنزلتين . فالأباضية ينكرونها بالنسبة إلى مرتكب الكبيره . ولا يوافقون أهل السنة كذلك فى قولهم بأن مرتكب الكبيره

مسلم . ولذلك يقول الشماخى : « ندين بأن لا منزلة بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر » . وثانيهما مسألة القدر وحرية العبد فى أفعاله . فالمعتزلة يقولون بحرية العبد ، بينما يقول الأباضية فى شمال افريقية بالحرية المحدودة فى صورة « الكسب » أو « الاكتساب » عند الأشاعرة .

ونلتقى فى الرسالة المسماة « فى الحقائق المحتاج إليها » لأبى القاسم بن ابراهيم البرادى الأباضى (نشرت ضمن مجموع الرسائل الأباضية التى طبعت فى مصر — بدون تاريخ — على نفقة محمد يوسف البارونى) ببعض التعريفات الهامة التى يظهرنا أكثرها على الخلاف القائم بين الأباضية والأشاعرة مثل :

العلم وضوح الحقائق فى النفس وحقيقته جوهر بسيط نورانى . العالم هو ما سوى الله وهو الأجسام والأعراض فقط (الأشاعرة يقولون بأنه الأجسام والأعراض والجواهر) ، وعند الغير الأجسام والأعراض والجواهر — حقيقة الجوهر هو المتحيز — حقيقة الجسم هو المتحيز ولا فارق بينه وبين الجوهر ، وعند الغير (الغير هم الأشاعرة) الجسم هو المنقسم . والمتحيز منقسم لكن دليل الانقسام أن الجهة الموالية الشرق غير الجهة الموالية الغرب — حقيقة العرض هو ما لا يقوم بنفسه — حقيقة الخلق الإخراج من العدم إلى الوجود — حقيقة الحدوث وجود بعد عدم — حقيقة البقاء وجود بعد وجود — حقيقة الموجود أنه الحاضر الآن — حقيقة القديم هو الموجود لا بعد عدم ولا يهدم بعد وجود — حقيقة القدم صفة القديم — حقيقة الشىء هو المخبر عنه ، وعند الأشعرية هو الموجود — والمعدوم عندهم ليس بشىء وعندنا شىء معدوم — والعدم عندنا ليس بشىء — حقيقة العلة هى الملازمة للمعلول يوجد بوجودها ويرتفع بارتفاعها — حقيقة الاعتقاد اعتماد القلب على معنى فى النفس

نفياً أو إثباتاً ـ حقيقة الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع ولا التفات إلى العقل فى شيء من ذلك ـ حقيقة الإيمان التصديق بالله عز وجل باللسان والقلب والجوارح ـ حقيقة الكفر فى الشرع ما أوعد الله عليه العقاب .

* * *

ونلتق فى كتاب « الدليل لأهل العقول» لأبى يعقوب يوسف بن ابراهيم الورجلانى (ثلاثة أجزاء فى مجلد واحد ، طبعة القاهرة ١٣٠٦ ﻫ) بشرح مفصل لأسس الفلسفة الأباضية ، سنحاول الآن أن نقدم تحليلا سريعاً لها . حيث أن الورجلانى أحد فقهاء وفلاسفة الأباضية الرستميين فى جبل نفوسه :

١ ـ مذهب الأباضية فى الخروج طريق وسط بين ما يذهب إليه أهل السنة من عدم جواز عصيان الحاكم وبين الفرق الأخرى المتطرفة من الخوارج التى تقول بضرورة الخروج عليه وتنادى بالشراء وتكفير القعده يقول الورجلانى : « مذهب أهل الدعوة فى الخروج على الملوك الظلمة والسلاطين الجورة جائز وليس كما تقول السنية أنه لا يحل الخروج عليهم ولا قتالهم بل التسليم لهم على ظلمهم أولى . قالوا وقد اختلفت الأمة فى هذه المسألة على ثلاثة أقوال : القولة الأولى قول أهل الدعوة أنه جائز الخروج عليهم وقتالهم ومناصبتهم والامتناع من إجراء أحكامهم عليهم إذا كنا فى غير حكمهم وأما إذا كان تحت حكمهم فلا يسعنا الامتناع من كثير من أحكامهم وإن أردنا الشراء والخروج جاز لنا . فهذه قوله . القولة الثانية قول المخالفين أنه لا يجوز الخروج عليهم ولا قتالهم ولا الامتناع من أحكامهم ولا الدفاع عنك لهم . القولة الثالثة مذهب الأزارقة والصفرية . والنجدات فى الاستعراض لسائر الخلق الملوك وجنودها والرعية وعوامها

لأنهم حكموا على الجميع بالشرك فاستعرضوا الجميع وأجروا عليهم حكم الشرك القتل والسبا والغنيمة » (ج ٣ ، ص ٦٢ — ٦٣) .

٢ — موقفهم من شرعية حكم أبى بكر وعمر وعثمان حتى السنة السادسة من حكمه فقط وعلىّ قبل التحكيم فقط ومن عدم شرعية ولاية معاوية هو موقف الخوارج كلها بوجه عام . يقول الورجلانى :

« فإن قال قائل ما الدليل على أن ولاية أبى بكر الصديق رضى الله عنه صواب وأن ولايته حق عند الله تعالى فنقول أما من كتاب الله عز وجل فقوله وما محمد إلا رسول إلى قوله وسيجزى الله الشاكرين . وأبو بكر رضى الله عنه إمام الشاكرين . وقال الله تعالى فى المنافقين حين منعهم الجهاد مع نبيه عليه السلام حين تخلفوا عنه فى زمن الحديبية قل للمخلفين من الاعراب ستدعون إلى قوله يعذبكم عذاباً أليماً فوعدهم الله تعالى أن تخلفوا بعد ماكان خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم خليفته من بعده والمأموم المطيع الفائز بطاعته لإمامه دليل على أن الإمام محق يدعو إلى الهدى . وقول الله سبحانه وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم فى الأرض إلى قوله فأولئك هم الفاسقون . فلما استخلف أبو بكر رضى الله عنه أنجز الله وعده فثبت أن أبا بكر مؤمن وقد عمل الصالحات ومكّنه الله بعد ذلك دينه الذى ارتضى له وبدّل له الأمن من بعد الخوف فصار إلى العبادة وادحاض الشرك . . . ودليل آخر على تصويب ولايته من السنة أن قدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم على عماد الدين وهى الصلاة وجعله إمام المتقين والخير مأموم ومن خالفه ملوم . . . وحسبه أنه عند الله الصديق الأكبر وثانى اثنين إذ هما فى الغار . . . والدليل على ولاية عمر بن الخطاب رضى الله عنه ابتناؤها على الأصل الصحيح وله شركة مع أبى بكر الصديق فى جميع دولته من القرآن والسنة والإجماع نسقاً بنسق . والدليل على ولاية

عثمان بن عفان فولايته حق لانطباق أهل الشورى عليه ، وعزله وخلعه وقتله حق لانتهاكه الحرُم الأربع : أولاها استعماله الخونة الفجرة على الأمانة التي عرضها الله تعالى على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها إلى قوله جهولا . والثانية ضربه الأبشار وهتكه الأستار من الصحابة الأخيار أن أمروه بالمعروف ونهوه عن المنكر كأبي ذر وابن مسعود وعمار بن ياسر وابن حنبل . والثالثة تبذيره الأموال وإسرافه فيها فمنعها الأخيار وجادبها للأشرار . وقال الله تعالى إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين ، فحرم العطايا لأهل العطايا فجادبها للعين وأنباته الملاعين . وأعطى ابن الطريد مروان بن الحكم خمسى افريقية ستماية ألف دينار ، تكاد تقوت نصف مساكين هذه الأمة . الرابعة حين ظهرت خيانته فاتهموه على دينهم فطلبوه أن ينخلع فأبى وامتنع فانتهكوا منه الحرم الأربع : حرمة الأمانة ، وحرم الصحبة ، وحرمة الشهر الحرام ، وحرمة الإسلام حين انخلع من حرمة هذه الحرم . إذ لا يعيد الاسلام باغياً ولا الامامة خائناً ولا الشهر الحرام فاسقاً ولا الصحبة مرتداً على عقبه .

« وأما على ابن أبى طالب فإن ولايته حق عند الله تعالى وكانت على أيدى الصحابة وبقية الشورى . ثم قاتل طلحة والزبير وعائشة أم المؤمنين رضى الله عنها فقتاله حق عند الله تعالى . . . وزلته فى التحكيم نهى أول مرة عن التحكيم فقال إنه كفر ثم رجع عوده على بدء وقال من أبى التحكيم فهو كافر . وأما معاويه ووزيره عمرو بن عبد العاص فهما على ضلالة لا انتحالهما ماليس لهما بحال » (الجزء الأول — الدليل لأهل العقول ، ص٢٦-٢٨) .

٣ — ذهبت الاباضية إلى تكفير القدرية والمرجئة والشيعة والمشبهه أو المجسمة . وكفروا القدرية لأنهم أى القدرية زعموا أن أفعالهم خاق لهم لم يخلقها الله . فلله خلق ولهم خلق بعد . قول الله تعالى : « ألا له الخلق

والأمر، وقالوا هم أيضاً لنا الخلق والأمر وإن شئتم النهى . قال الله عز وجل . هل من خالق غير الله ، فألحم به المشركون. وقالت القدرية بل نحن الخالقون لأفعالنا . . . فناهبوا الله تعالى فى خلقه ونازعوه فى اسمه .

وأما المرجئة فزعموا أن من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وأنه المأمور به . وما سواه فليس بإيمان . وأن جميع ما أمر الله تعالى من طاعته ليس بإيمان . وجميع ما توعد الله تعالى عليه العقاب من الأعمال ليس بكفر . فحلوا عرى الاسلام وأبطلوا فائدة الحلال والحرام وأرضوا الله بقول لا إله إلا الله ولو طمسوه بالآثام وأبطلوا فائدة قول الله عز وجل آلم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون . . . وقد لعنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنهم فتروا العباد من الأعمال الصالحات فجعلهم يهود هذه الأمة الذين قالوا لن تمسسنا النار إلا أياماً معدودة .

وأما الشيعة الجهلة روافضهم وغاليتهم فإنهم قدحوا فى الاسلام والنبوة والألوهية فزعم بعضهم أن عليا إمام مطاع لا يأمر بشىء إلا كفر تاركه فجاوزوا بمعصية الله عز وجل حكم الله فى نفسه وأن فى معصيته ما ليس بكفر . وبعضهم يقول نبى . فأبطلوا قول الله عز وجل فى محمد خاتم النبيين حيث يقول ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين . وبعضهم يقول إن ذرية على أهل الجنة وليس عليهم من الاسلام ولا من شرائعه شىء . وبعضهم يقول إن الشيعة كلها ليس عليهم من عمل الشرائع شىء إلا من لم يبلغ فى حقيقة الايمان بعلى وذريته ، فتلزمه الفرائض عقوبة له حتى يستبصر ويحقق فتسقط عنه الفرائض . . . وبعضهم يقول إن عليا حى بجبال رضوى الأسد عن يمينه والنمر عن شماله . . . وليس فيهم طائفة أشبه بالناس قليلا إلا الزيدية والحسنية . قد وافقوا جميع المسلمين فيما يقولونه إلا فى التحكيم الذى صاغوه لعلى ، وقد قتل من قال به ومن أنكره فجمع فى قتاله بين المحق والمبطل .

وأما المشبهه فحسبهم القدح فى إلا ههم ورجوعهم إلى شبه الأوثان التى عبد آباؤهم من قبل . ومذهبهم فى جميع ما أخبر الرب عن نفسه مثل اعتقادهم فى أنفسهم من الجوارح والآلات فذهبوا فى قوله يدالله فوق أيديهم إلى الجارحة وفى الوجه إلى الوجوه وفى الجنب إلى جنوبهم وفى العين إلى عيونهم وفى الساق إلى ساقهم وفى اليمين إلى يمينهم وفى الاستواء إلى استوائهم » وجاوز بعضهم إلى أن جعلوه جسما محددا منتقلا من مكان إلى مكان ويركب الحمار الأقمر ويخرق الحجب . . . وبعضهم يقول على صورة الإنسان » (ج ۱ ، ص ۲۹ — ۳۲) .

٤ — مخالفتهم للأشعرية فى مسألة الصفات . وهم فى هذا وثيقوا الشبه بالمعتزلة ولكنهم يتخذون لأنفسهم موقفاً خاصاً .

يقول الورجلانى : « اعلم أن الأشعريه قد اختلفنا معهم فى عشرة مواطن : أولها أنا قلنا البارى سبحانه يوصف بالعلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات التى يوصف بها . فقالوا أى الأشاعرة إنها معان وليست بصفات . فالعلم عندنا صفة . وهو عندهم معنى لاصفة . والقدرة عندنا صفة وهى عندهم معنى ليست بصفة . وكذلك الإرادة وسائر الصفات ليست بصفات ولكنها معان . فالصفة عندهم هى الوصف والثانى أنهم أطلقوا على هذه المعانى التى ذكروها أنها أغيار لله تعالى فأوجبوا التغاير بينهما . والثالث أنهم أثبتوها معانى غير الله ، وهى قديمة ونحن نقول ليس هناك معنى غير الله ولا قديم مع الله . والرابع أن بمقتضى هذه المعانى كان الله موصوفا بها . فبالعلم كان عالما وبالقدرة كان قادرا وبالإرادة كان مريدا. وعلم بعلم وقدر بقدرة وأراد بإرادة وحى بحياة وقديم بقدم . والخامس أن هذه المعانى التى وصفوه بها معان قائمة بالذات : ذات البارى سبحانه . والسادس أنهم وصفوه بالوجه واليدين والرأس والعينين والجنب والجلسة

واليمين ... الخ . والسابع أن الكلام من المعانى التى وصفوه بها وهو قائم بذاته ولم يزل به . والثامن أن الأمر والنهى المندرجين فى الكلام من المعانى التى وصفوه بها وقائمان بذاته لم يزل كذلك وتعالى الله عن ذلك . والتاسع أن القرآن وسائر كتب الله المنزلة من المعانى والتى يوصف بها فى ذاته لم يزل بذلك سبحانه . والعاشر أن العدل والاحسان والفضل والمن والانعام صفاته لكنها أفعاله محدثة » (ج ١ ، ص ٣٨) .

والأباضية يأخذون على الأشاعرة بوجه عام أنهم « هربوا من الواضح إلى المشكل . أو من الواضح المعهود إلى المشكل المردود » . فهم فى مسألة الصفات قد أفسدوا على العرب لسانهم وغيروا عليهم لغتهم وقالوا إن الصفة هى الوصف (العِظة هى الوعظ) . وقد فرق أهل اللسان بينهما . وأوجبوا الصفة للموصوف « لأن العِظة صفة الموعوظ والوعظ فعل الواعظ » . أما قول الأشاعرة بأن الصفات مغايرة للذات فإنه يؤدى إحداث الكثرة فى الوحدة ، ويشاركون به قول أصحاب ثالث ثلاثة أصحاب الأقانيم . بل اعتبرهم الورجلانى أنهم يشاركون به قول أصحاب الطبائع الأربع : أصحاب الاسطقسات .

أما مذهب الأباضية فى الصفات فهو مذهب واضح . يقرر أن صفات البارى لا تدل على معانى تلازمه أو تفارقه بل تدل مثلا صفة الوجود له على أنه ليس هناك وجود غيره يخالفه أو يوافقه . وقولنا إن الله تعالى حى إخبار عن أن الذات ليست ميتة وأنه تعالى له التصرف فى الغير . وقولنا إن الله قادر إخبار عن الذات أنها ليست بعاجزه ولا يعوزها شىء وقولنا إن الله مريد إخبار عن الذات أنها غير مكرهه ولا يفوقها شىء . والأباضية يوحدون بين الذات والصفات . لكن يقولون إن اللغة منعت من إطلاق هذا « ولولا ذلك لما كان به بأس . وقد جاء فى اللغة إطلاقه فى بعض الأسماء

كقولك الله الرب والله العدل والله الوتر والله هو الحق المبين ، ويعقب الورجلانى على هذا قائلا : « الأحسن عندى إذن أن تقول ليس هناك شيء غير الله » .

أما إذا اعترض الأشاعرة على هذا وقالوا إن القول بالصفات على هذا النحو يؤدى إلى إحداث تغير فى الذات الالهية لأن الله مثلا يعلم أن فلانا حى ثم يحدث أن يموت هذا الانسان ، فإن هذا يؤدى إلى تغير فى علم الله فيرد الورجلانى على هذا الاعتراض بقوله : « اعلم أن الأشياء تختلف بالأعيان والأزمان والمكان وتقع النسبة إليها من جهة العلم نسبة واحدة وجهة القدرة وغيرها نسبة واحدة ومن جهاتها مختلفة وليس ذلك بصائر الذات شيئاً . وكذلك لو علم رجلان شيئا واحـــدا والشيء على حدته والعالمان اثنان ، أو علم رجل شيئين على أنا لانثبت مع البارى سبحانه علما غير مايقع التطالب والتخاطب عليه » (ج ١ ، ص ٤٨) .

فإن اعترض الأشاعرة بقولهم : إنكم أبطلتم المعنى المعقول فى لغة العرب أنهم إذا وصفوا إنساناً بالشجاعة أو الجبن أو بالسخاء أو بالبخل أثبتوها صفات لغيره قلنا لهم وبالله التوفيق إن العرب إذا وصفت شيئا بصفة أنهم يتوجهون إلى معنى تلك الصفة وليس فى صفاتهم مايقتضى فى لسانهم أنها هى هو أو غيره » .

وأما توحيد الأشاعرة بين العلم والقدرة . . . الخ فيرد الورجلانى على هذا بقوله أيضا : « هذا ممنوع من جهة التخاطب واللغة » .

٥ — الأباضية من أنصار القول بخلق القرآن . وقد ردوا بحجج كثيرة على الأشاعرة فى قولهم بأن القرآن غير مخلوق . يقول الورجلانى : إن الأدلة على خلق القرآن كثيرة . فقد وصفه الله عز وجل فى كتابه وجعله قرآناً عربياً مجبولا منزلا مسموعا بالآذان ، مقروءا بالألسن مكتوبا

فى المصاحف وفى قلوب الذين أوتوا العلم . لكن الأشاعرة يردون بقولهم : صدقتم . غير أن ذلك يتوجه إلى العبارة عن القرآن لا نفس القرآن . فيرد الورجلانى عليهم قائلا : إن الله تعالى يقول إنا جعلناه قرآناً عربياً فإن قال الأشاعرة : المقصود بهذا العبارة عنه . فيرد الورجلانى بقوله : قال الله عز وجل إنا نزلناه فى ليلة مباركة . إنا أنزلناه فى ليلة القدر . نزل به الروح الأمين . وننزل من القرآن ماهو شفاء ورحمة للمؤمنين . فإن أصروا على أن المقصود بهذا كله العبارة عنه ، رد الورجلانى بعد ترديده قوله تعالى : أنزله بعلمه والملائكة يشهدون . إذا قلتم بعد هذا أن المقصود هو العبارة عنه ، « فمن يشهد لكم بهذا بعد أن رددتم شهادة الله عز وجل وشهادة ملائكته . فيا سبحان الله من قوم أنكروا نزول القرآن مثل أهل الأوثان ولو عرضوا بمثل ماهم فيه بمحمد صلى الله عليه وسلم وبجبريل الروح الأمين أنه لم ينزل به جبريل على قلب محمد عليه السلام وإنما نزل بالعبارة لا بالقرآن. وخيال جبريل هو الذى نزل على خيال محمد عليهما السلام ولم ينزل علينا نحن أيكا القرآن وإنما نزل على خيالنا . وقوله وكذب به قومك وهو الحق. وأن القوم ما كذبوا بالقرآن وإنما كذب خيالهم . لا لعبارة وهو الحق . فليس القرآن من نفسه بحق وإنما العبارة عنه هى الحق وهى التى كذب خيال القوم وطلالهم . فمن كان بهذه الصفة فليسوا بالعقلاء الذين يخاطب الله عز وجل أمثالهم إلا أن تجاهلوا تعمدا » (الدليل لأهل العقول ، ج١ ص٥٢) .

ثم ينقل الورجلانى رأى الفقيه الاباضى عبد الوهاب بن محمد بن غالب ابن نمير الأنصارى فى مسألة خلق القرآن والحجة التى أدلى بها فيها فيقول: «كل موجود لا بد أن يكون خالقا أو مخلوقا . والمخالف (الأشاعرة) يقول إن القرآن موجود وشىء ويقول إنه ليس بمخلوق ولا خالق ، ومع هذا إنه شىء . ومن زعم أنه ليس بشىء فقد كذب الله بقوله . « أن يقولوا ماأنزل

الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى » . وأيضا وجدنا القرآن يتضمن الأمر والنهى والإخبار والاستخبار والوعد والوعيد وقصص الأولين والأمثال وهذه كلها حقائق مختلفة ومتغايرة فكيف يصح أن تكون قديمة قائمة بذات البارى سبحانه وهى متخالفة ومتغايرة وهذه كلها سمة الحدوث » (ج ١ ، ص ٧٠) .

٦ — يخالف الأباضية الأشاعرة فى رفضهم أى رفض الأشاعرة القول بوجوب الثواب والعقاب على الله والنظر إليهما على أنه فضل ومِنَّة منه . ولهذا يفرق الأباضية بين الملائكة والبشر . فيقولون إن امتثال الملائكة لطاعة الله سهل هيّن لأنه ليس للشيطان عليهم سبيل ، ولأنهم عقول بلا شهوة . ولهذا فإن الثواب فى حقهم فضل من الله . أما فى البشر فالأمر مختلف لأنهم فى جهاد دائم مع أنفسهم . ولهذا فلم يكن من الحكمة تركهم وشأنهم دون وعدهم بالثواب وتوعدهم بالعقاب . فاقتضت حكمة الله تعالى وعدهم بالثواب وتوعدهم بالعقاب . والاقتضاء وجوب لكن الوجوب هنا ليس وجوبا على الله بل وجوبا فى حق الحكمة . فالله كما يقول الورجلانى « لا يجب عليه شيء لأنه لا موجب عليه دائما . الوجوب فى حق الحكمة . واجب عليه الثواب فى حق الحكمة والعقاب كذلك . . . من واجب الحكمة أن يجب لهم الأجر والثواب على الله تعالى من موجب الحكمة ومقتضاها لا من جهة إيجاب موجب » (ج ١ ، ص ٥٦) .

٧ — يعارض الأباضية فى إمكانية رؤية الله تعالى فى الآخرة اعتمادا على الحجة القائلة بأن الله تعالى وجود وأن كل موجود جائز أن يرى . فيرد على ذلك الفقيه الأباضى عبد الوهاب بن محمد بن غالب بن نمير الأنصارى بقوله « لم نجد شيئاً مرئيا إلا فى إحدى الجهات الست . . . وقد قام الدليل على نفس هذه الجهات والأماكن عن الله تعالى لأن الله تعالى

لا يوصف بالأماكن ولا الحدود ولا المقابلة ولا تجوز عليه المعاينة » .
ومن ناحية ثانية يرد على قول الأشاعرة بأن الله مرئى لأنه وجود وكل وجود مرئى بقوله : « اعلم أن الوجود ليس بصفة ولا يقتضى حكما ولا يوجب علة وإنما هو إثباته » (نقلا عن الورجلانى : الدليل لأهل العقول ، ص ٦٣) . والنظرة إلى الوجود باعتباره إثباتا وليس صفة نجدها كذلك عند الجيلى فى المواقف ونلتقى بها من ذلك فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة عند كانط وعند الفلاسفة الوجوديين .

ثم يذكرنا الورجلانى بقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » ويقول إنه قول ورد مطلقا ويجب أن يفهم على هذا النحو . هذا فضلا عن أن الله تعالى قال لموسى فى لهجة قاطعة : « لن ترانى » .

المقالة الخامسة

إدعاءات النبوة فى مصموده

عرف الشمال الأفريقى ـ على نحو ما قدمنا ـ فرقتين من فرق الخوارج: الصفرية والأباضية . وقد بدا الصفرية بوجه عام أكثر تطرفا من الأباضية فى مقاومتهم لأهل السنة ، سواء كانوا من الحكام العرب أو من البربر . وباستثناء حركة أبى يزيد راكب الحمار وهى الحركة التى ارتكب فيها هو وأنصاره من الأباضيين من الآثام والأعمال الشائنة ما يعجز عن وصفه اللسان ، فإننا نستطيع أن نصف أباضية الشمال الأفريقى بوجه عام بالاعتدال فى الثورة ، ذلك الاعتدال الذى أدى إلى قيام الدولة الرستمية باسمهم وفى ظل مبادئهم ، واستقرارها قرنا ونصفا من الزمان فى تاهرت جنبا إلى جنب مع دولة الأغالبة السنية فى القيروان .

لكن الذى يلفت النظر حقا أنه صاحب ظهور الثورات الأباضية فى المغرب كثير من الآراء الدينية المنحرفة التى لا تمت إلى الإسلام بصلة . ذلك أنه ، مع انتشار المبادى الأباضية ، ظهر بالمغرب الأقصى ، فى بعض بطون قبيلة مصمودة : فى برغواطة (بالوسط) وفى غمارة (بالشمال) فى القرنين الثانى والرابع للهجرة أو القرنين الثامن والعاشر للميلاد ، على التوالى ، حركتان دينيتان هما فى الحقيقة أبعد ما يكونان عن الإسلام ادعى فيهما أصحابهما النبوة ، وانحرفا بالشريعة انحرافا تاما بحجة تقديم إسلام بربرى إلى مواطنيهم من البربر .

(انظر مقالة « مصمودة » فى دائرة المعارف الإسلامية بقلم كولان) .

وقد قدم الديانة الأولى فى برغواطة صالح بن طريف المتنبىء فى القرن الثانى للهجرة . وقدم الديانة الثانية فى غماره حاميم المفترى فى القرن الرابع الهجرى . وسنشير الآن إشارة سريعة إلى كل من هاتين الديانتين .

* * *

(ا) ديانة برغواطة : صالح بن طريف المتنبي

يقول ابن عذارى المراكشي : « قال ابن القطان وغيره كان طريف من ولد شمعون بن اسحاق عليه السلام . وكانت الصفرية رجعت إلى مدينة القيروان لنهبها ... وكان طريف هذا من جملة قواد هذا العسكر وإليه تنسب جزيرة طريف . فلما هزمهم الله بأهل القيروان وتفرقوا وقُتل من قتل منهم ، وتشتتت جمعهم سار طريف إلى تامسنا ، وكانت بلاد بعض قبائل البربر ، فنظر إلى شدة جهلهم ، فقام فيهم ودعا إلى نفسه فبايعوه وقدموه على أنفسهم . فشرع لهم ماشرع ومات بعد مدة . وخلف من الولد أربعة فقدّم البربر ابنه صالحا فأقام بينهم على الشرع الذى شرعه أبوه طريف .. وكان قد حضر مع أبيه حرب ميسرة الحقير ومغرور بن طالوت الصفريين اللذين كانا رأس الصفرية . فادعى أنه أنزل عليه قرآنهم الذى كانوا يقرأونه . وقال لهم إنه صالح المؤمنين الذى ذكره الله فى كتابه العزيز . وعهد صالح إلى ابنه الياس بديانته وعلمه شرائعه وفقهه فى دينه وأمره ألا يُظهر الديانة حتى يظهر أمره وينتشر خبره فيقتل حينئذ من خالفه . وأمره بموالاة أمير المؤمنين بالأندلس . وخرج صالح إلى المشرق ووعد أنه يرجع فى دولة السابع من ملوكهم وزعم أنه المهدى الذى يكون فى آخر الزمان لقتال الدجال ، وأن عيسى عليه السلام يكون من رجاله وأنه يصلى خلفه ... وذكر فى ذلك كلاما نسبه إلى موسى عليه السلام ... وكان صالح قد ولد عام ١١٠ هـ ومبدأ دعوته عام ١٢٤ وولى بعد خروجه إلى

المشرق ابنه إلياس خمسين عاماً ومن بعده يونس بن إلياس وحكم أربعين سنة ومن بعده أبو عفير بن معاد بن اليسع بن صالح ابن طريف ومن بعده عبد الله ابن أبى عفير . (البيان المغرب ، ج ١ ، ص ٦١) .

أما الأسس التى قامت عليها هذه الديانة فيقدم لنا عنهم ابن غدارى المراكشى (البيان المغرب ج ١ ، ص ٣٢٢ وما يليها) تفصيلات كثيرة ، تتفق فى كثير منها مع ما زودنا به البكرى بخصوصها (المغرب فى ذكر بلاد أفريقية والمغرب — طبعة البارون دوسـلان Deslane نشرة P. Gauthier, Paris 1918-P-138-141) وسنختار هنا رواية البكرى .

وأما هذا الضلال الذى شرّع لهم فإنهم يقدمون مع الإقرار بالنبيين الإقرار بنبوة صالح بن طريف ونبوة من تولى الأمر بعده من ولده وأن الكلام الذى ألف لهم وحى من الله تعالى لا يشكون فيه . تعالى الله عن ذلك . وصوم رجب . وأكل شهر رمضان . وخمس صلوات فى اليوم . وخمس صلوات فى الليلة . والتضحية فى اليوم الحادى عشر من المحرم . وفى الوضوء غسل السرة والخاصرتين ثم الاستنجاء ثم المضمضة وغسل الوجه ومسح العنق والقفاء وغسل الزراعين من المنكبين ومسح الرأس ثلاث مرات ومسح الأذنين كذلك .ثم غسل الرجلين من الركبتين . وبعض صلواتهم إيماء بلا سجود . وبعضها على كيفية صلاة المسلمين . وهم يسجدون ثلاث سجدات متصلة ويرفعون جباههم وأيديهم عن الأرض مقدار نصف شبر . وإحرامهم أن يضع إحدى يديه على الأخرى ويقول أبسَمَن ياكُنش تفسيره باسم الله مقّريا كوش تفسيره الكبير الله . ويضعون أيديهم مبسوطة فى الأرض طول ما يتشهدون ويقرأون نصف قرآنهم فى وقوفهم ونصفه فى ركوعهم ، ويقولون فى تسليمهم بالبربرية الله فوقنا لم يغب عنه شيء فى الأرض ولا فى السماء ثم يقول « مقريا كش »

خمسا وعشرين مرة ، أيحن ياكش مثل ذلك ، ومعناه الواحد الله ، ورْدام ياكش مثل ذلك ، ومعناه لا أحد مثل الله ، وهم يجمعون يوم الخميس ضحا . وصيام يوم من كل جمعة فرض من فروضهم . ويأخذون العشر فى الزكاة من جميع الحبوب ولا يأخذون من المسلمين شيئاً . ويتزوج من النساء ما استطاع على مباعلتهن والإنفاق عليهن بلا حد عدد ، وأن لا يتزوج من بنات عمه إلا ثلاثة جدود ، ويطلقون ويراجعون ما أحبوا ، ويقتل السارق بالإقرار أو بالبينة ، ويرجم فى الزنا عندهم وينفى الكاذب ويسمونه المغيِّر . والدية عندهم مائة من البقر ورأس كل حيوان عليهم حرام والحوت لا يؤكل إلا أن يذكَّى . والبيض عندهم حرام . والدجاج مكروه إلا أن يضطر عليها . وليس عندهم أذان ولا إقامة وهم يكتفون فى معرفة الأوقات زقاء الديوك ، ولذلك حرموها ، وكان يبصق فى أيديهم فيلعقونه تبركاً به ويحملون بصاقه إلى مرضاهم يستشفون به ، وصار برغواطه أعلم الناس بالنجوم وأحذقهم بالقضاء بها . وكانوا أجمل الناس رجالاً ونساء وأشدهم أبداً . وكانت الجارية المبكر منهن تثب (أى تقفز وثباً) ثلاث حمر (جمع حمار) مصطفه ولا يمس ثوبها شيئاً من الحمر ولا تقدر على ذلك ثيب .

قرآنهم الذى وضع لهم صالح ثمانون سورة أكثرها منسوبة إلى أسماء النبيين من له آدم أولها سورة أيوب وآخرها سورة يونس وفيها سورة فرعون وسورة قارون وسورة هامان وسورة ياجوج وماجوج وسورة الدجال وسورة العجل وسورت هاروت وماروت وسورة طالوت وسورة نمرود وما أشبه هذه من الأقاصيص وسورة الديك وسورة الحَجَل (ذَكَرَ صغار الإبل) وسورة الجراد وسورة الحنش . وكان يمشى على ثمانية أرجل . وفيها سورة غرايب الدنيا . »

ويحدد لنا البكرى عام ٤٢٠ العام الذى انقرضت فيه ديانة برغواطه وشتت فيه الأمير تميم اليفرنى أتباع صالح وقتل آخر ملك من أحفاده ، وطهر أواسط المغرب الأقصى منهم ومن ضلالهم .

* * *

(ب) ديانة غمارة : حاميم المفترى .

حاميم المفترى هو الصفع أبو محمد حاميم بن من الله بن حريز عمرو بن وجفوال بن وزروال الملقب بالمفترى . وقد أسس ديانته فى بلد بشمال المغرب الأقصى يقال لها « مَجَكَسَه » التى يقع بها جبل حاميم إليه ، على مقربة من مدينة « تيطلوان » .

يقول البكرى شارحاً هذه الديانة :

« أجابه بشر كثير أقروا بنبوته وجعل لهم الصلاة صلاتين عند طلوع الشمس وعند غروبها يسجدون على بطون أكفهم ، ووضع لهم قرآناً بلسانهم . فما ترجم منه بعد تهليل يهللونه : حَلِّنى من الذنوب يا من يحل البصر ، ينظر فى الدنيا . حلنى من الذنوب يا من أخرج موسى من البحر . ومنه آمنت بحاميم وبأبى خلق يريدون أبا حاميم ، وكذلك كان يُكَنَّى . وآمن رأسى وعقلى . وما أكنه صدرى وما أحاط به دمى ولحمى ، وآمنت بتانقيت ، وهى عمة حاميم أخت أبى حلق من الله . وكانت كاهنة ساحرة . وكانت لحاميم أيضاً أخت تسمى «دَبّجو»،وكانت ساحرة كاهنةمن أجمل الناس وكانوا يستغيثون إليها فى كل حرب وضيق . ويزعمون أنهم يجدون نفعها. وفرض عليهم صوم يوم الخميس كله ويوم الأربعاء إلى الظهر . من أكل فيها غرم خمسة أثوار لحاميم . ووضع لجميعهم صوم سبعة وعشرين يوماً من

رمضان . وأبقى فرض صوم ثلاثة أيام والفطر الرابع . وجعل عيدهم فى الثانى من الفطر . وفرض زكاتهم العُشر من كل شىء ، وأسقط عنهم الحج والطهر والوضوء وأحل لهم أكل لحم الخنازير . وقال : إنما حُرِّم ذكورها وذلك فى قرآن محمد صلى الله عليه وسلم ، وحرم عليهم الحوت حتى يذكَّى وحرم عليهم البيض من جميع الطير » .

وقتل حاميم المفترى بمصموده الساحل من أحواز طنجة سنة خمس عشرة وثلاثمائة . وكان له من البنين محمد وعبدالله وعيسى ودخل عيسى الأندلس زمان عبد الرحمن بن محمد . ولعيسى فى بلادهم قدر ويعرف بابن المفترى .

وقد أنشد أبو العباس فضل بن مفضل يهجو حاميم هذا :

وقالوا افتراء أن حاميم مرسل إليهم بدين واضح الحق باهر
فقلت كذبتم بدد الله شملكم فما هو إلا عاهر وابن عاهر
فإن كان حاميم رسولا فإننى بإرسال لجميم لأول كافر

ثم يمضى البكرى فى ذكر أعاجيب غمارة مما يدلنا على الطابع السحرى للدين فى المغرب . فيقول وكان فى بعض جبال مَجَكْسَه رجل من السحرة المهرة يعرف بابن كسيه وكان أهل بلده يسمعون منه ولا يعصونه طرفة عين . وإذا عصاه أحد أو خالفه حول كساه التى يلتحف بها فتصيب ذلك الرجل عاهة لحينه . ومن أعاجيبها أن عندهم قوماً يعرفون « بالرّقادة» يُغشى على الرجل منهم يومين وثلاثة فلا يتحرك ولا يستيقظ ولو بلغ به أقصى مبلغ من الأذى ولو قُطِّع قطعاً . فإذا كان بعد ثلاثة من غشيته استيقظ كالسكران ويكون يومه ذلك كالوا له لا يتجه لشىء . فإذا أصبح فى اليوم الثانى أتى بعجائب مما يكون فى ذلك العام من خصب أو جدب أو حرب أو غير ذلك . وهذا أمر مستفيض لا يخفى . وأخبرنى غير واحد

أنه رأى بمرسى بادس رجلا قصير القامة مصفر اللون يكرمه أهل ذلك الموضع ويقدمونه ويذكرون أنه ينبط المياه فى الموضع التى لم يعهد فيها ماء ، عيوناً وآبارا . وأنه يخبر بقرب الماء وبُعده وأنه إنما يستدل على ذلك باستنشاق هواء ذلك الموضع لا غير » .

لكن من الحق أن نقرر أن هاتين الضلالتين ، بالرغم من ظهورهما بين الخوارج الأباضية فى نخذى برغواطة وغمارة من قبيلة مصموه بالمغرب الأقصى إلا أنه لا صلة بين المروق الذى اشتملا عليه وبين الأسس الفلسفية التى قامت عليها الأباضية . فظهورهما بين الأباضية إذن لم يكن إلا كظهور بعض الآراء الإلحادية الزائفة بيننا اليوم واعتناق بعض الشباب لها .

غير أننا نلمح فى ظهور هاتين الديانتين على أية حال محاولة من جانب البربر لإقامة ديانة خاصة بهم ، استبدلوا فيها اللغة البربرية باللغة العربية التى كانت تمثل فى العصور الوسطى عقبة كبرى حالت دون سرعة انتشار الدين الإسلامى فى المغرب . بل إننا سنرى عند تناولنا لاتجاهات فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية كلها ، غربها وشرقها ، فى الجزء الثالث من هذا الكتاب ، أن هذه الصعوبة ظلت حتى يومنا هذا تقف حائلا دون اعتناق جميع الإفريقيين للدين الإسلامى ، حتى بعد ذلك الانتشار الساحق الذى شهده فى القارة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر للميلاد .

ومن الجائز أن نؤول ظهور هاتين الضلالتين على أنهما محاولة قومية من جانب البربر ضد الحكام العرب ، أرادوا بها أن يعلنوا مقاومتهم ضدهم ليس فقط فى صورة ثورة خارجيه مثلا يذبحون فيها من يقف فى طريقهم ، بل أيضاً فى صورة ثورة دينية لا تمت إلى الإسلام بصله ، إمعانا منهم فى

الخروج على العرب المسلمين . فخروجهم هنا « خروج من الدين » أو مروق .

وقد عرف الشمال الإفريقى هـذا النوع من المقاومة الدينية السياسية ضد العرب . كان أظهرها تلك المقاومة التى قام بها فقهاء المـالـكية ضد الحنفية تارة وضد الشيعة تارة أخرى . وأنزلت شعوب أفريقيا والمغرب فقهاء المـالـكية منزلة الزعماء القوميين الذين وقفوا إلى جانبهم تارة ضد الحكام العرب الأحناف . معلنين سخطهم على بذخهم وعدم إشراكهم للبربر فى الحكم، وتارة أخرى — عندما تمـكن الدين الإسلامى من نفوسهم — ضد إدعاءات الدعى الشيعى .

ولـكن هذه المقاومة كانت من أجل نصرة الدين ومن أجل الاستمساك بالسنة ، على نحو ما سنعرف ذلك فيما بعد . أما المقاومة التى اشرنا إليهـا فى هذه المقالة ، والتى تمثلت فى إدعاءات النبوة فى مصموده ، فلم تـكن إلا هرطقة ليس بينها وبين الدين سبب .

الفصل الثاني

الشيعة الاسماعيلية

المقاولة الأولى

نشأة الاسماعيلية وفرقها

مؤسس الدولة العبيدية الشيعية الاسماعيلية فى المغرب وهى الدولة التى عرفت فى التاريخ باسم الدولة الفاطميه هو عبيد الله المهدى بن محمد الحبيب بن جعفر المصدق بن اسماعيل (محمد المكتوم) بن جعفر الصادق . وكان بدأ تأسيسه هذه الدولة عام ٢٩٦ هـ . إلا أن البدء بالدعوة فى المغرب كان قد تم قبل هذه السنة على يد رجل من أهل صنعاء اسمه أبو عبد الله الشيعى الصنعانى وهو الحسن بن أحمد بن محمد بن زكريا الذى وصل إلى أرض كتامة يدعو لعبيد الله المهدى عام ٢٨٨ هـ (٩١٠ م) ، ولو أن ابن أبى دينار يقول فى «المؤنس فى أخبار إفريقية والمغرب» إن وصول أبى عبد الله الشيعى أرض المغرب كان عام ٢٨٠ هـ (ج ١ ، ص ٥١) .

بل إننا نستطيع أن نرجع بدء الدعوة فى المغرب إلى ما قبل وصول عبد الله الشيعى إلى أرض كتامة . وذلك لأنه عندما اتصل أبو عبد الله الشيعى بالحسين بن حوشب داعى دعاة الاسماعيلية فى اليمن قال له هذا الأخير وهو يندبه إلى القيام بالدعوة فى أرض المغرب : « إن أرض كتامة من المغرب قد حرثها الحلوانى وأبو سفيان ، وقد مات وليس لها غيرك فبادر فإنها موطأة ممهدة لك » . ومعنى هذا أن الدعوة فى المغرب كانت قد بدأت قبل وصول أبى عبد الله الشيعى على يد الحلوانى وأبى سفيان . أما هذان الداعيان فيقول ابن خلدون (العبر وديوان المبتدأ والخبر ، ج ٤ ، ص ٣١) أن جعفر الصادق كان قد أنفذهما إلى المغرب « وقال لهما بالمغرب أرض بور فاذهبا واحرثا حتى يجيء صاحب البذر . فنزل أحدهما ببلد مرغه والآخر ببلد سوف جمار وكلاهما من أرض كتامة » .

وقد تعارف مؤرخو الإسماعيلية على أن يتخذوا من العام الذى ظهر فيه الإسماعيلية بالمغرب ، سواء كان هذا العام هو عام ٢٩٦ ﻫ الذى أسس فيه عبيد الله المهدى الدولة العبيدية أو عام ٢٨٨ ﻫ وهو العام الذى ظهر فيه عبد الله الشيعى يدعو للمهدى ، بدأ دور الظهور لطائفة الاسماعيلية وهو الدور الذى تلا دور الستر . ويمتد من العام ١٤٨ ﻫ وهو العام الذى توفى فيه الامام جعفر الصادق بن محمد الباقر بن على زين العابدين بن الحسين بن على ابن أبى طالب .

والاسماعيلية فرقة من فرق الشيعة ، أخذت أصولها المذهبية عن المبادىء الشيعية التى وجدت قبل ظهور الاسماعيلية والتى نجدها مشتركة بين كل فرق الشيعة . والأصل فيها كما نعلم التشيع لعلى بن أبى طالب وقولهم بأحقيته للخلافة بعد الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، ومناداتهم بأن الامامة حق شرعى له ولأبنائه من بعده .وقد افترقت الزيدية (إحدى فرق الشيعة) عن جميع فرق الشيعة الآخرى بقولها بجواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل وبتمسكها بما ذهب إليه زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب من أنه بالرغم من أن علياً كان أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فوضت إلى أبى بكر لمصلحة رأوها وقاعدة دينية راعوها من تسكين ثائرة الفتنة وتطييب قلوب العامة ، إلا أن أكثر الزيدية قد مال بعد ذلك عن القول بإمامة المفضول وطعن فى سائر فرق الشيعة (الشهرستانى ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٨٠ — ص ٢١١) . أما سائر فرق الشيعة الأخرى ومنها فرقة الاسماعيلية فقد رفضت إمامة زيد ورفضت أقواله ولهذا أطلق عليها اسم الرافضة.وأجمعت — على العكس من ذلك — على أن النبى صلى الله عليه وسلم قد نص على استخلاف على بن أبى طالب بإسمه ، وأن إمامته تبعا لهذا بنص وتوقيف ، وأنه قد أثبت وصيته له بما لا يدع مجالا للشك .

ويطلق الاسماعيلية على النبي اسم الناطق فالأنبياء هم النطقاء . ولكل نبي أو ناطق إمام أو وصى هو الصاحب أو السوس أو الأساس ، وهذا الأساس هو صاحب الشريعة الباطنة ، فى حين أن النبي هو صاحب الشريعة الظاهرة (المقريزى ، الخطط ، ج ١ ، ص ٣٩٣) وشيث هو أساس آدم ، وسام هو أساس أبيه نوح ، وإسماعيل وإسحق هما أساس إبراهيم ، وهارون هو أساس أخيه موسى ، وشمعون الصفا هو أساس محمد صلى الله عليه وسلم وصاحب الشريعة الباطنة .

وقد ألف المؤرخ الكبير المسعودى (أبو الحسن على بن الحسن بن على المسعودى) صاحب مروج الذهب ، وهو من الشيعة الأثنى عشرية كتاباً فى « إثبات الوصية للإمام على بن أبى طالب » (منشورات المطبعة الحيدرية بالنجف ، الطبعة الرابعة ، ١٩٥٥) لم يكتف فيه بأن أثبت الوصية لعلى بن أبى طالب بل ذهب إلى اتصال الحجج والأوصياء من لدن آدم عليه السلام إلى القائم بالأمر أو قائم الزمان . بمعنى أن كل رسول قد أوصى بإمام فآدم قد أوصى بهبة الله وهو شيث بالعبرانية واستمرت الوصية تنتقل فى أولاد شيث إلى أن سلمها آخرهم إلى إدريس — وكان من دورة آدم — الذى أنزل الله عليه صحفه وانتقلت من بعده إلى أولاده حتى سلمها آخرهم إلى نوح عليه السلام ، وهو أول ذوى العزم من الرسل لأن آدم لم يكن منهم كما قال الله عنه فى كتابه العزيز : « ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزماً » وجمع الله لنوح مواريث الأنبياء وأيده بروح منه وأظهر نبوته وأمره بإظهار الدعوة : « وكانت شريعة نوح هى التوحيد وخلع الأنداد والفطرة والصيام والصلاة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » (المسعودى : إثبات الوصية للإمام على بن أبى طالب ، ص ٢٥)

وانتقلت من بعد نوح فى أوصيائه من ذريته حتى وصلت إلى إبراهيم . ثم بالطريقة عينها ومن خلال الأوصياء انتقلت من بعده إلى موسى ثم إلى عيسى ثم إلى محمد خاتم الأنبياء . لكن محمداً أوصى بعلى واستمرت الوصية من بعده فى ذريته .

بل إن المسعودى فى هذا الكتاب يأخذ بنظرية النور المحمدى الذى عرفته الملائكة قبل أن تعرف آدم عليه السلام . وظل ينتقل من رسول إلى وصى حتى ولد محمد عليه الصلاة والسلام .

وفرقة الاسماعيلية التى تهمنا هنا نشأت بعد أن كتب النصر تماما لفريق الحسينين (الحسين وأعقابه) من العلويين ، فنحن نعلم أنه بعد وفاة على بن أبى طالب رأى كثير من العلويين أن ابنه الحسن ليس إلا إماما مستودعا أى أنه يكون إماما فى حياته فقط وليس من حقه توريث الإمامة إلى أبنائه. أما الإمام المستقر (غير المستودع) فى رأيهم فهو الحسين . وعلى أى حال فإن حياة الحسن والحسين كانت قصيرة . وبعد وفاة الحسين أصبح الإمام عليا زين العابدين ابن الحسين . ولكنه كان طفلا . ولهذا فقد ذهب كثير من العلويين إلى أن الحسين قد أودع ابنه إلى أخيه محمد بن الحنفية (أخيه من أبيه) واستكفله إياه ، على أن يسلمها إياه عند بلوغه رشده . وظهرت بهذا جماعة الحنفية (أتباع محمد بن الحنفية) بعد مقتل الحسين ونادى أتباعه الكيسانية (أصحاب المختار الثقفى) بإمامته . بل غالى فريق منهم فنادى بنبوته ورجعته . وكونت فى مجموعها فرقة الراوندية التى انفصلت نهائيا عن البيت العلوى .

لكن محمد بن الحنفية تبرأ من المختار الثقفى وأتباعه من الكيسانية كما تبرأ من قبل على بن أبى طالب من السبئية الذين كانوا قد ادعوا ألوهيته.

وقد سجل كثير عزه (١٠٥ ﻫ) انتصاره لإمامة ابن الحنفية وعدم تصديقه لموته فى قوله .

ألا إن الأئمة من قريش ولاة الحق أربعة سواء
على والثلاثة من بنيه هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر وسبط غيبته كربلاء
وسبط لايذوق الموت حتى يقود الخيل يتبعها اللواء
تغيب لايرى عنهم زمانا برضوى عنده عسل وماء

لكن هذا الفرع من العلويين (أنصار محمد بن الحنفية) قد ضعف تأثيره فى العصر العباسى الأول وقضى العباسيون كذلك على الفرع الحسنى فى موقعة فخ التى فر منها إدريس عبد الله إلى المغرب وأسس هناك دولة الأدارسة . وخلا الجو للفرع الحسينى من العلويين .

وعلى هذا ففرقة الاسماعيلية تعترف بإمامة على ثم من بعده بإمامة الحسن والحسين ولكنها تنكر إمامة أولاد الحسن لأن أباهم لم يكن إلا إماما مستودعا ، أى أنه لم يكن إماماً مستقراً ، ولم يكن من حقه أن يورث الإمامة إلى بنيه . ولهذا تنكر الاسماعيلية إمامة محمد النفس الزكية وهو محمد ابن عبد الله بن الحسن . وتنكر أيضا إمامة محمد بن الحنفية لأنها لم تر فيه إلا حاملا للوديعة وأن مهمته قد انتهت ببلوغ على زين العابدين الرشد . وتنكر بالتالى إمامة أبى هاشم بن محمد بن الحنفية عندما أراد اغتصاب الإمامة من على زين العابدين . وتنكر الاسماعيلية كذلك إمامة زيد بن على زين العابدين الذى هادن العباسيين ونادى بجواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل والتف حوله جماعة الزيدية .

ولهذا كله فإن الاسماعيلية ترى أن الإمامة انتقلت من على بن أبى طالب إلى الحسين إلى على زين العابدين بن الحسين إلى محمد الباقر بن على زين

العابدين إلى جعفر الصادق بن محمد الباقر (أى أن الاسماعيلية جعفرية ترتد فى نشأتها إلى الإمام جعفر الصادق) .

هذا من ناحية تسلسل الإمامة فى رأى الاسماعيلية . (انظر كتاب عبيد الله المهدى إمام الشيعة الاسماعيلية ومؤسس الدولة الفاطمية فى بلاد المغرب تأليف حسن ابراهيم حسن وطه أحمد شرف ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٧ ، ص ١ - ٢٧) . لكن فرقة الاسماعيلية لم تنشأ إلا بعد وفاة جعفر الصادق بن محمد الباقر بن على زين العابدين بن الحسين بن على بن أبى طالب حوالى سنة ١٤٧ هـ . وكان شخصية فذة ، ويعد الواضع الحقيق لأصول العقيدة الشيعية الصحيحة . ويلقب الإمام الصامت . وكان قد نص على أن يتولى الإمامة من بعده ابنه اسماعيل الذى تنسب إليه فرقة الاسماعيلية .

وقد ذهب بعض مؤرخى الشيعة إلى أن اسماعيل توفى فى حياة أبيه . وذهب البعض الآخر إلى أن أباه جعفر الصادق قد ادعى موته تقية وتمويها على الخليفة العباسى أبى جعفر المنصور الذى كان يطارد أئمة الشيعة . وهم يسوقون فى هذا كدليل (أولا) أن اسماعيل شوهد حيا بالبصرة وفى غيرها من بلاد فارس بعد ادعاء وفاته وكان ذلك عام ١٥١ وأنه مر على مقعد فدعا له فشفاه بإذن الله (وثانيا) أن أباه قدم إلى الخليفة أبى جعفر المنصور عندما بلغه أن اسماعيل ما زال حيا سجلا عليه شهادة عامله بأن اسماعيل قد مات ، وأن هذا الإشهاد على موت اسماعيل ليس دليلا على موته بل دليل على أنه حى .

والحق أن جعفر الصادق كان قد قام بهذا الإشهاد الرسمى على وفاة ابنه اسماعيل لا خوفا من الخليفة بل خوفا من ادعاء الغلاة بغيبته ورجعته » (الدكتور النشار : نشأة التشيع وتطوره ، ص ٣٥٥) . وسواء صح الرأى

الأول أو الثانى ، أى سواء مات اسماعيل فى حياة أبيه أو بعد وفاته ، فقد أجمع الاسماعيليون على أن الإمامة بعد اسماعيل انتقلت إلى ابنه محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق ، الملقب بمحمد المكتوم لأن الإمامة عندهم لاتكون إلا فى الأعقاب ولم تشذ هذه القاعدة إلا فى حالة واحدة فقط هى حالة انتقالها من الحسن إلى أخيه الحسين . ولهذا رفضوا إمامة موسى الكاظم الابن الأصغر لجعفر الصادق الذى اعترف بإمامته — على العكس من ذلك — أكثرية الشيعة الجعفرية (نسبة إلى جعفر الصادق) التى رأت من جانبها أن اسماعيل لم يكن بالرجل الذى يصلح للإمامة لأنه كان مدمنا على شرب الخمر ، ولوعا بالنساء وأن أباه قد فرح لموته وأوصى بإمامة أخيه موسى الكاظم ابن جعفر الصادق . وسلسلوا الإمامة فى الأكبر سنا من عقبه إلى أن أشيع بأن الإمام الثانى عشر وهو محمد بن الحسن العسكرى قد دخل سردابا فى مدينة سامراء (شمالى بغداد) وأنه اختفى فى هذا السرداب خوفا على نفسه من بطش العباسيين . ويزعم شيعته أنه لايزال حيا وأنه « القائم بالزمان » الذى سيخرج من سردابه يوما ما على أنه المهدى المنتظر الذى سيملأ الدنيا عدلا كما ملئت ظلماً وجوراً . ويقول ابن خلدون « وهم حتى الآن على ما علمنا يصلون المغرب فإذا قضوا الصلاة قدموا مركباً إلى دار السرداب بجهازه وحيلته ونادوا بأصوات متوسطة أيها الإمام أخرج إلينا فإن الناس منتظرون والخلق حائرون والظلم عام والحق مفقود . فأخرج إلينا فتقرب الرحمة من الله فى آثارك ويكررون ذلك إلى أن تبدو النجوم ثم ينصرفون إلى الليلة القابلة هكذا دأبهم » (العبر ، ج٤ ، ص ٣٠) . وهذا القسم من الشيعة الجعفرية هو الذى يطلق عليه اسم الإمامية الإثنى عشرية .

وأكثر الشيعة الآن فى إيران والعراق وسورية ولبنان يتبعون هذه

الفرقة . وعندما تقال كلمة الشيعة الآن ، غالبا ما يقصد بها فقط فرقة الشيعة الإثنى عشرية ، وتسمى عادة بالإمامية · أو الموسوية ، نسبة إلى موسى الـكاظم ، وهى تـكون مع فرقة الاسماعيلية قسمى الشيعة الجعفرية ·

فالاسماعيلية إذن تنسب إلى أكبر أولاد جعفر الصادق وهو اسماعيل . بينما تنسب الإثنا عشريه إلى الابن الأصغر وهو موسى الكاظم وكان لجعفر الصادق ولدان آخران غير اسماعيل وموسى الـكاظم هما عبد الله بن جعفر الملقب بالأفطح أو الأفلح ومحمد الديباح . لـكن جعفر الصادق لم يوصى بالإمامه لهما . وإن كان هذا لم يمنع كلا منهما أن يطالب بالإمامة بعد أبيه ومن هنا نشأت فرقة الأفطحية التى نادت بإمامة عبد الله بعد أبيه ، وفرقة المحمدية التى نادت بإمامة محمد بعد أبيه · لـكن مركزهما كان ضعيفا . إذ كان الأفلح حشويا مرجئا فضلا عن أنه لم يعقب ذكرا ، وكان محمد الديباح زيديا ثم خضع للعباسيين وأقر على نفسه بالخطأ . ولم يظهر على مسرح التاريخ إلا أتباع موسى الـكاظم وأتباع اسماعيل ·

وهناك شخصان يختلط اسمهما باسم منشىء الاسماعيلية أولهما المبارك ـ خادم اسماعيل ـ الذى عمد بمجرد وفاة الإمام جعفر على تثبيت الإمامة لابنه محمد بن اسماعيل . وانضم إليه أنصار كثيرون ونشأت (المباركية) التى اختلط اسمها باسم الاسماعيلية . وثانيهما هو أبو الخطاب الأسدى الذى كان مولى الإمام جعفر وأحب ابنه اسماعيل ، وأخذ يدعو لإمامته أول الأمر ثم ظهر غلوه وادعى ألوهية الإمام جعفر وألوهية اسماعيل فتبرأ منه الإثنان ثم قتل وتوزع أنصاره فدخل أكثرهم ، أى أكثر الخطابية ، فى الفريق الذى كان ينادى بإمامة محمد بن اسماعيل ولهذا تختلط الخطابية بالاسماعيلية حتى أن النوبختى فى فرق الشيعة (ص ٥٨) يقول : (فأما الاسماعيلية فهم الخطابية) .

وبالرغم من شدة اختلاف الآراء حول اسماعيل بن جعفر الصادق الذى تنسب إليه فرقة الاسماعيلية ، تلك الآراء التى تناولت سلوكه ورأى أبيه أو بعد مماته ، بالرغم من كل هذا ومن جهلنا التام أيضاً بمعرفة أول من دعا بإمامة اسماعيل (١) فقد قدر لفرقة الاسماعيلية أن تجتذب أنصاراً كثيرين ومازال لها أتباعها حتى اليوم ، واستطاعت أن تلعب دوراً هاماً على مسرح السياسة فى العالم الإسلامى إبان العصور الوسطى . وذلك كله بفضل الجهود التى بذلها ميمون القداح فى نشر الدعوة (٢) .

ويبدو أن كثيرين من الشيعة الإمامية الاثنى عشرية قد تحولوا إلى الاسماعلية بعد اختفاء الإمام الثانى عشر وهو الإمام محمد بن الحسن العسكرى فى السرداب بسامراء حوالى عام ٢٧٠ هـ . إذ لم يكن له أولاد . فتطلع الكثيرون منهم إلى الفرع الآخر من أبناء جعفر الصادق المتسلسل من محمد بن اسماعيل فاعترفوا بإمامتهم ونشطوا فى الدعوة لهم . وهذا هو

---

(١) يرجح الدكتور محمد كامل حسين فى كتابة (طائفة الاسماعيلية تاريخها — نظمها — عقائدها » مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الاولى ١٩٥٩ ؛ ص ١٤) أن أول من دعا بامامة إسماعيل بعض أتباع أبى الخطاب الأسدى الذى كان أحد تلاميذة جعفر الصادق وشيخ غلاة الجعفرية الذى غالى فادعى ألوهوية جعفر مما جعل هذا الأخير يتبرأ منه ومن كل من ذهب مذهبه .

(٢) كان ميمون القداح مولى لمحمد الباقر ولجعفر الصادق وكان هذا الأخير يثق به وجعله من رواة حديثه . وينفى الدكتور على سامى النشار فى كتابه (نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام — الجزء الثانى : نشأة التشيع وتطوره . دار المعارف ١٩٦٤) ما قاله أهل السنة والجماعة عن ميمون القداح وعن ابنه عبد الله بن ميمون من أنهما كانا ديصانيين وأنهما أنشآ المذهب الاسماعيلى للقضاء على الإسلام ويقرر أن ميمون القداح كان معجبا باسماعيل وبابنه محمد بن اسماعيل وانتقل مع هذا الأخير إلى طبرستان وغيرها متخـــذا من نفسه حجة له (ص ٣٥٧ — ٣٥٨) ثم يرد الدكتور النشار على الذين ينكرون شخصية ميمون القداح أصلا ويرون أن ميمون هو محمد بن اسماعيل (المؤرخ مأمور) فيقول إنه سواء صح وجوده أم لا ؛ فان الآراء القداحية الميمونية التى ساعدت فى تدعيم العقيدة الاسماعيلية قد وحدت (نفس الموضوع) .

السر فى ظهور الاسماعيلية منذ ذلك التاريخ على مسرح الأحداث . أما قبل هذا ، فلم يسمع أحد بشيء عن الاسماعيليين ويسمى مؤرخو الاسماعيلية هذه الفترة من تاريخهم باسم (دور الستر) وهو الدور الذى يبدأ من وفاة اسماعيل بن جعفر الصادق وينتهى بظهور عبد الله المهدى فى أرض كتامة بالمغرب . (انظر كتاب الدكتور محمد كامل حسين : طائفة الاسماعيلية) .

وأول دولة اسماعيلية ظهرت على مسرح الأحداث كان ظهورها باليمن قبل اختفاء محمد بن الحسن العسكرى من السرداب بقليل ، أقامها حوالى عام ٢٦٦ هـ أحد الدعاه واسمه الحسين بن حوشب الملقب بمنصور اليمن وصاحبه ابن فضل . إذ استطاع هذان الداعيان ، (ثم ابن حوشب منفرداً بعد انشقاق ابن فضل عليه) ، أن يجمعا حولهما عدداً كبيراً من قبائل اليمن وأظهرا الدعوة بينهم للإمام الاسماعيلى المنتظر . وكان ابن حوشب أول أمره من الشيعة الاثنى عشريه ثم أخذ يدعو للإمام المنتظر من نسل محمد بن اسماعيل ابن جعفر الصادق .

وامتد نشاط منصور اليمن فى الدعوة إلى خارج بلاد اليمن فأرسل إلى بلاد المغرب الداعى الحلوانى والداعى أبا سفيان ثم من بعدهما أبا عبد الله الشيعى الذى ســـاهم فى تأسيس الدولة العبيدية الفاطمية بالمغرب التى استمرت به حوالى ستين عاماً ثم تركت الأمر بعدها العبيديون فى أيدى أتباعهم من بنى زيرى وانتقلوا إلى مصر فأسسوا بها الدولة الفاطمية .

وقامت حوالى هذا التاريخ كذلك حركة اسماعيلية أخرى فى البحرين عرفت بحركة القرامطة (وهم غلاة الرافضة وغلاة الشيعة) ونجحت ثورة القرامطة هذه ، وانتصرت على الخليفة العباسى ثم انتقلت إلى بلاد الشام حيث التقت بأسرة محمد بن اسماعيل التى كانت قد هاجرت من المدينة

المنورة إلى مدينة سلمية (بالقرب من حمص بسورية) . لكن هؤلاء القرامطة الاسماعيليين بدلا من أن يدينوا بالخضوع للإمام الاسماعيلي وكان إذ ذاك عبيد الله المهدى ـ شقوا عصا الطاعة عليه وهاجموا أفراد أسرته وسلبوا كثيراً من أموالهم وجعلوا الدعوة لزعمائهم فقط . فاضطر عبيد الله المهدى حينذاك إلى الفرار من سلمية إلى الرملة . واقتفى القرامطة أثره يريدون قتله . ولكنه نجح في الوصول إلى مصر . ومنها اتجه إلى المغرب . وكان لانشقاق القرامطة على عبيد الله المهدى سبباً فى تنبه رجال الدولة العباسية للإمام الاسماعيلى ، وجدوا فى طلبه والبحث عنه . وفى ذلك الوقت ، كان الأغالبة يحكمون افريقية بعاصمتها القيروان ، وكانوا يدينون بالولاء للخليفة العباسى ، واستطاعوا أن يضيقوا الخناق على عبيد الله المهدى وسجنوه . ووصل أمر سجن المهدى إلى أبى عبد الله الشيعى الذى كان قد وصل إلى المغرب قبل ذلك يدعو لقرب ظهور المهدى. فقام يدعو قبيلة كتامة إلى إنقاذ المهدى واستطاعت جيوشه أن تهزم جيوش الأغالبة وأطلق سراح المهدى وأسرته . ونشأت بهذا الدولة الفاطمية فى المغرب ومصر .

وبعد وفاة الخليفة الفاطمى الثامن فى مصر وهو المستنصر بالله عام ٤٨٧ هـ حدث انقسام فى الاسماعيلية إلى اسماعيلية مستعلية واسماعيلية نزارية . ذلك لأنه كان قد أوصى بالإمامة إلى إبنه نزار . ولكن الوزير الأفضل بن بدر الجمالى نحى نزار عن الخلافة وسجنه هو وابنه فى أحد حصون القاهرة إلى أن توفيا ، وأعلن إمامة أخيه المستعلى بن المستنصر . وكان فى الوقت نفسه ابن أخته . وذلك ليتمكن من فرض سلطانه على البلاد حيث كان المستعلى صغير السن . ومن هذا التاريخ انقسمت الاسماعيلية إلى اسماعيلية مستعلية وتضم إسماعيلية مصر واليمن وبعض

بلاد الشام وأطلق عليها الاسماعيلية الغربية ، واسماعيلية نزارية أو شرقية .
وقد قدر للإسميلية المستعلية فى مصر بعد أن ضعف شأنها ، قدر لها أن تصحو فى اليمن صحوة كبرى على يد الداعى على بن محمد الصليحى الذى قام عام ٤٣٩ ﻫ بثورة دعا فيها للمستنصر بالله وغزا الحصون ودانت له اليمن كلها عام ٤٥٥ ﻫ . واستقلت بعد هذا الدعوة الصليحية عن الدولة الفاطمية فى مصر وأصبحت تعرف باسم الدعوة الطيبية نسبة إلى الطيب بن الآمر بأحكام الله الذى تولى الإمامة بعد المستعلى وقتل . وقيل إنه أعقب من إحدى زوجاته الطيب بن الآمر . فاعترف بإمامته الصليحيون فى اليمن وأنكروا إمامة الحافظ عبد المجيد ابن المستنصر وعم الإمام الآمر . ولكن سرعان ما انقرضت هذه الدولة عام ٥١١ ﻫ فى اليمن . وانقرضت فى مصر على يد صلاح الدين الأيوبى عام ٥٦٧ ﻫ . إلا أن التجارة التقليدية بين اليمن والهند هيأت فرصة لامتداد الدعوة الاسماعيلية المستعلية ولاسيما فى ولاية جوجرات جنوب بومباى وأصبحت تعرف باسم الاسماعيلية البهرة وما زالت هذه الفرقة موجودة فى الهند حتى الآن (انظر طائفة الاسماعيلية للدكتور محمد كامل حسين) .

أما الاسماعيلية النزارية أو الشرقية فقد قدر لها أن تصحو صحوة كبرى فى فارس على يد الحسن بن الصباح الذى استحوذ على قلعة آلموت (جنوبى بحر قزوين) وأسس بها الدولة الاسماعيلية التى عرفت فى التاريخ بعدة أسماء منها الباطنية والسبعية والتعليمية والحشيشية وعرفت عند الغربيين باسم دولة السفاكين لكثرة أعمال الاغتيال التى ارتكبها الفدائيون الذين كان يدربهم الحسن بن الصباح على الفتك بأعدائهم سواء كانوا سنة أو من الاسماعيلية الغربية حتى ضج الناس من كثرة قتلاه . وقد قامت هذه الدولة منذ استيلاء الحسن بن الصباح على قلعة آلموت عام ٤٨٣ تدعو للإمام

المستنصر بالله الإمام الاسماعيلية فى مصر ، ومن بعده لإبنه نزار .

وبعد موت نزار استطاع الحسن بن الصباح أن يوسع من دولته الجديدة فى فارس . ودخل فى حروب كثيرة مع السلاجقة دامت زهاء ثلاثين عاما . وكان انقراض هذه الفرقة على يد جيوش المغول بقيادة هولاكو الذى دخل قلعة آلموت عام ٦٥٤ ه واستولى على جميع قلاع وحصون الاسماعيلية . وقد أدت الحروب التى شنها السلاجقة أولا ثم المغول بعد هذا على أفراد هذه الاسماعيلية النزاريه إلى أن هاجر كثير منهم بعد حروبهم مع السلاجقة إلى الشام حيث تجمعوا حول حلب وفى قلعة بانياس (جنوب غربى دمشق) وفى القدموس ومصياف ، وما يزال أحفادهم بها حتى اليوم ، وهاجر قسم آخر منهم بعد هجوم هولاكو عليهم وتشتيته لهم إلى الهند حيث انتشروا واشتغلوا بالتجارة ، ومزجوا العقائد الاسماعيلية بالعقائد الهندوكية ، ولكنهم ظلوا مغمورين لا يسمع بهم أحد حتى القرن التاسع عشر للميلاد ، فقدم لهم من إيران حسن على شاه الذى تلقب بعد ذلك بلقب (أغا خان) ونجح فى توحيدهم . وفى عهده وعهد أولاده وأحفاده أخذ العالم يسمع الكثير عن فرقة الاسماعيلية (نفس المرجع) .

المقالة الثانية

الاسماعيلية فى المغرب

(أ) أبو عبد الله الشيعى وعبيد الله المهدى :

لما اتصل أبو عبد الله الشيعى بالداعى ابن حوشب على نحو ماذكرنا، وأمره هذا الأخير أن يرحل إلى أرض كتامه بالمغرب ليبث الدعوة فيها آثر أبو عبد الله أن يبدأ بالإتصال بحجاج كتامه أثناء موسم الحج، قبل أن ينتقل إلى بلادهم . وقصة لقاء أبى عبد الله الشيعى بحجاج كتامه وانتقاله معهم إلى المغرب مذكورة فى كتب التاريخ (ابن أبى دينار : المؤنس فى أخبار أفريقية وتونس ، ص ٥١ وما يليها — ابن عذارى المراكشى : البيان المعزب فى أخبار المغرب ، ج ١ ، ص ١٦٦ وما يليها — المقريزى : إتعاظ الحنفاء) . ومضمونها أنه سأل عن حجاج كتامه ، والصق بهم وخالطهم وما زال يستدرجهم ويخلبهم بما أوتى من فضل اللسان والعلم والجدل إلى أن سلبهم عقولهم بسحر بيانه . فلما حان رجوعهم إلى بلادهم سألوه عن وجهته فقال لهم مصر ، لأنه كان يعلم أنهم متوجهون إليها ، ففرحوا بصحبته . وفى الطريق أخذ يميل بهم إلى مذهبه . وقال لهم : « أنتم أنصار أهل البيت وشيعته » . ولما حان موعد رحيلهم أراد وداعهم ، فقالوا له فيما يروى المقريزى : « أى شىء تطلب بمصر ؟ قال أطلب التعلم بها . قالوا : إذا كنت تقصد هذا فبلدنا أنفع لك ونحن أعرف بحقك » ولم يزالوا به حتى أجابهم إلى المسير معهم . ولما وصل إلى المغرب تسامعت القبائل به وأتاه البربر من كل مكان واستقام له الأمر .. وأخذ فى محاربة بنى الأغلب ملوك القيروان . فانتصر عليهم آخر الأمر . وهرب زيادة الله

ابن الأغلب آخر ملوك بنى الأغلب على أفريقية من وجه الشيعى وكان هروبه إيذاناً بانتهاء إمارة الأغالبة فى أفريقية بعد أن استمرت مائة سنة وإحدى عشرة سنة وثلاثة أشهر ، فيما يروى ابن عذارى المراكشى .

وأخذ أبو عبد الله الشيعى يدعو للمهدى ويقول : « المهدى يخرج فى هذه الأيام ويملك الأرض . فياطوبى لمن هاجر إلىّ وأطاعنى » وبعث إلى عبيد الله المهدى فى سلمية بسورية رجالا من كتامه يخبرونه بما فتح الله عليهم وأنهم فى انتظاره . واتفق فى ذلك الوقت أن شق القرامطة عصا الطاعة على المهدى وأخذوا يطاردونه . ففر من أرض الشام إلى العراق ثم لحق مصر ومعه إبنه الصغير أبو القاسم . وظل الخليفة العباسى يقتفى أثره إلى أن وصل إلى سجلماسة بالمغرب وكان عليها بنو مدرار عمالا لبنى الأغلب فسجنوه بها . فسعى أبو عبد الله إلى تخليصه منها بعد أن استخلف على القيروان أخاه أبا العباس . وفى طريقه إلى سجلماسة حل بمدينة تاهرت وقوض حكم الخوارج من الرستميين بها بعد أن حكموها مائة وثلاثين سنة . واتجه إلى سجلماسة وخلّص المهدى وخضع بين يديه وبكى من فرط سروره — فيما يروية ابن عذارى المراكشى — وقال لمن معه : « هذا مولاى ومولاكم . قد أنجز الله وعده وأعطاه حقه وأظهر أمره » .

ثم اتجه إلى المغرب الأقصى وتغلب على الأدارسة فى مدينة نكور عام ٣٠٥ ﻫ ، وكان استيلاء أبى عبد الله الشيعى على هذه المدينة بداية صراع عنيف مع الأدارسة ومع قبائل صنهاجة إنتهى بتقويض ملك الأدارسة وبتأييد قبائل صنهاجة للعبيديين ، بل كان هذا الإستيلاء بداية صراع عنيف بين العبيديين والأمويين فى الأندلس عندما أعلن موسى بن أبى العافية

عامل فاس والمغرب الثورة على العبيديين وكان موالياً للدولة الأموية فى الأندلس .

ولكن ما أن تولى عبيد الله المهدى مقاليد الأمور حتى عمد إلى تنحية أبى عبد الله الشيعى وأخيه أبى العباس من السلطة ، فشق ذلك على أبى العباس ، وصار يزرى على المهدى فى مجلسه ويقول لأخيه : « ملكتَ أمراً فجئت بمن أزالك عنه وكان الواجب عليه ألا يسقط حقك » (المقريزى) وقيل أيضاً إن أبا عبد الله الشيعى لما رأى المهدى إستراب فى أمره لأنه وجده شخصاً آخر غير من ظهر له أنه الإمام فى السلمية بسورية . فأفضى بذلك إلى أخيه أبى العباس وبعض رؤساء كتامة (محمد كامل حسين — طائفة الإسماعيلية ، ص ٢٦) وهذه الرواية لا تتفق مع ما نقلناه عن ابن عذارى من أن عبد الله الشيعى بكى من فرط سروره عند لقائه بالمهدى ، وسواء صح هذا أو ذاك(١) فإن المهدى قد عالج الأمر وأعلن أنه

---

(١) يتوقف على صحة إحدى الروايتين البت فى مسألة خطيرة هى مسأله التحقق من نسب الأئمة الفاطميين . وقد ذهب الدكتور حسن إبراهيم حسن (عبيد الله المهدى — ص ٧٧ وما يليها) إلى أن عبيد الله المهدى هو أبو محمد سعيد بن الحسين بن عبد الله القداح أى أنه من سلاله ميمون القداح وعارض الرأى القائل بأنه من سلالة إسماعيل بن جعفر الصادق . وهناك نصوص الفهرست لابن النديم ومن نهاية الأرب للنويرى تؤيد هذا الرأى . لكن كثيراً من المؤرخين يرى على العكس من ذلك صحة النسب . ولابن خلدون فى العبر (ج ٤ ، ص ٣١) نص هام فى إثبات نسب العبيديين ، إذ يقول : « وقد كان نسبهم ببغداد منكراً عند أعدائهم شيعة بنى العباس منذ مائة سنة فتلون الناس بمذهب أهل الدولة ، وجاءت شهادة عليه أنها شهادة على النفى . مع طبيعة الوجود فى الانقياد إليهم وظهور كلمتهم حتى فى مكة والمدينة أول شىء على صحة نسبهم . وأما من يجعل نسبهم فى اليهودية والنصرانية لميمون القداح وغيره فكفاه ذلك إثما وسفسفة » وقد أقر هذا أيضاً فى المقدمة (ص ٢١) ، وابن الأثير (ج ٨ ، ص ٨ ، ٩) والمقريزى (اتعاظ الحنفاء ، ص ٣) ممن يؤيدون ابن خلدون فى هذا الرأى .

« المطهر » الذى يطهر بالسيف أخطاء الناس وبادر فقتل أبا عبد الله الشيعى وأخاه أبا العباس عام ٢٩٨ هـ . ويروى أن « غرويه » الذى قتل أبا عبد الله الشيعى قال وهو يقتله « أمرنى بقتلك من أمرتنى بطاعته » . (ابن عذارى ، ج ١ ، ص ٢٢٧ — ٢٢٨) .

وهكذا دان المغرب كله بالطاعة للمهدى واستطاع أن يقضى على الأغالبة فى القيروان وعمالهم من بنى مدرار فى سجلماسة والرستميين فى تاهرت ، وتم هذا كله بسرعة تثير الدهشة . فقد كتب ابن أبى دينار فى المؤنس ، وهو يؤرخ لسنة ٢٩٧ وهى السنة التى وصل فيها المهدى إلى رقاده بالمغرب وكتب إلى جميع البلاد فأخذ البيعة وأمر الخطباء أن يذكروا إسمه على المنابر واستبد بالأمر ودون الدواوين وسمى نفسه بأمير المؤمنين كتب يقول : « وفى هذه السنة زالت دولة بنى مدرار من سجلماسة الذين آخرهم اليسع بعد مائتين وستين سنة ودولة بنى رستم من تيهرت بعد ثلاثين ومائة سنة ودولة بنى الأغلب بعد ماية واثنتى عشرة سنة والله يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين » (ص ٥٣) . واستقل المهدى بالأمر عام ٢٩٧ هـ . وفى سنة ٣٠٠ هـ خرج إلى تونس واختار المهدية حاضره ومستقبله .

ولكن العبيديين حتى قبل أن تستقر بهم الأمور تماماً فى إفريقية اتجهوا إلى غزو مصر ، وذلك لأنهم أرادوا منذ البدء أن يضمنوا لدعوتهم مركزاً ممتازاً يستطيعون منه نشر دعوتهم فى المدينة ودمشق ، وبالتالى يكون بوسعهم تهديد بغداد نفسها . فلم يجدوا إلا مصر التى كانت صالحة لبث الدعوة بفعل الدعاة الذين انتشروا أيام الأخشيديين حتى عدل الأخشيد عن ذكر اسم الخليفة العباسى على منابر مصر . بل ويقال إنه كان قد عزم على تحويل طاعته من العباسيين إلى الفاطميين قبل غزو جوهر الصقلى

لمصر . وبدأ اهتمام الفاطميين بمصر منذ عام ٣٠١ ﻫ ثم أعادوا غزوها عام ٣٠٦ ﻫ . وفشلت المحاولتان . وفى عام ٣٥٥ ﻫ أمر المعز لدين الله (أبو تميم معد بن المنصور بالله بن القائم تأمر الله أبى القاسم بن المهدى عبيد الله) بحفر الآبار فى طريق مصر استعداداً لغزوها . وفى هذه السنة توفى كافور الأخشيدى فشجع هذا المعز على المضى فى مشروعه . وتم له الفتح عام ٣٥٨ على يد جوهر الصقلى . وفى عام ٣٦١ انتقل المعز إلى مصر وكان آخر الخلفاء الفاطميين بالمغرب . أما أولهم فهو المهدى الذى استمرت خلافته ٢٥ عاما وتولى من بعده الأمر القائم بأمر الله أبو القاسم نزار الذى ظهر فى أيامه أبو يزيد راكب الحمار ، والذى استمر يحاربه القائم دون أن ينتصر عليه ، ثم خلفه عام ٣٣٤ المنصور بالله الذى تمكن من هزيمته على نحو ما ذكرنا آنفاً وشيد مدينة المنصورية فى مقابل القيروان احتفالا بهذا النصر .

وبعد رحيل المعز إلى مصر خلف بلكين بن زيرى الصنهاجى على إفريقية وكتبت له بولاية المغرب كله . واستمر ملك بنى الزيرى الصنهاجيين عمال بنى عبيد للمغرب نيفاً ومائتى سنة ، ونقلوا حاضرتهم من المهدية إلى القيروان . وعهد باديس بن المنصور بن بلكين إلى عمه حماد بن بلكين بأن يتولى ناحية أشير فى المغرب الأوسط . فأقام بها ملكا داخل ملك ابن أخيه . وحماد هذا هو الذى أنشأ قلعة حماد بالقرب من بجايه . ومنذ ذلك الوقت أصبح فى المغرب فريقان : بنو حماد فى قلعتهم الحصينة بأشير وبنو باديس فى القيروان والمهدية . وبدأ بنو حماد بأن خلعوا الطاعة للعبيديين وأعلنوا رفضهم للمذهب الشيعى وعودتهم إلى المذهب المالكى السنى . ثم كان أن تولى الملك فى القيروان المعز بن باديس الذى كان قد أشربه أبوه سراً مبادى الإسلام السنى دون علم فقهاء الشيعة على يد الوزير أبى الحسن

الزجال ، فأعلن هو الآخر رفضه التدريجى للعقائد الشيعية ، ثم حمل الناس صراحة على اعتناق مذهب الإمام مالك وخرج عن طاعة بنى عبيد وخطب لبنى العباس وقتل كثيراً من الشيعة . وما أن حل عام ٤٤٣ حتى أعلن الشمال الإفريقى كله عداءه ورفضه المذهب الشيعى . وفى عهد المعز بن باديس اشتعلت الفتن بينه وبين بنى حماد ، وهى الفتن التى أذكى أوارها العبيديون فى مصر على يد الهلاليين الذين أطلقوهم على المغرب وجعلوهم يغيرون مرة على بنى حماد ومرة على بنى باديس ليضعفوا من شوكة الفريقين. وفى عهد المعز بن باديس كذلك بدأ ظهور المرابطين من قبائل لمتونه على نحو ماسنعرف ذلك فيما بعد . ولكن غزوة الهلاليين للمغرب فى عهد المعز تستحق منا وقفة لاتصالها بتاريخ فلسفه الإسلام فى المغرب بعامة وبتاريخ الاسماعيلية فى الدور المعزى بخاصة ، ولأثرها الكبير فى انتشار الإسلام فى القارة الافريقية كلها .

* * *

(ب) غزوة الهلاليين للمغرب :

سنترك الحديث هنا للسلاوى يحدثنا عن هذه الغزوة التى كان لها أكبر الأثر فى انتشار الإسلام بين قبائل المغرب . يقول السلاوى فى «الاستقصاء»:

« ذكر المؤرخون أن بنى سليم بن منصور وبنى هلال بن عامر لم يزالوا بجزيرة العرب برهة من الدهر إلى أن مضى الصدر من دولة بنى العباس وكانوا أحياء ناجعة بأرض الحجاز ونجد . فبنو سليم مما يلى المدينة المنورة وبنو هلال فى جبل غزوان عند الطائف . ثم تحيز بنو سليم والكثير من بنى هلال إلى البحرين وعمان وصاروا جنداً للقرامطة . ثم غلب القرامطة على بلاد الشام وظاهرهم على ذلك بنو سليم وبنو هلال . ثم انتقلت دولة

العبيديين من إفريقية إلى مصر وغلبوا القرامطة على الشام . . . ونقلوا أشياعهم من بنى هلال فأنزلوهم بصعيد مصر فى العدوة الشرقية من بحر النيل فأقاموا هنالك . وكان لهم أضرار بالبلاد . ولما انتقلت الدولة العبيدية من إفريقية إلى مصر كما قلنا استنابوا على إفريقية بنى زيرى بن مناد الصنهاجيين فملكوها . وكانوا يخطبون بملوك العبيديين على منابرهم ويضربون السكة بأسمائهم ويؤدون إليهم أتاوة معلومة وطاعة معروفة . ولما انساق ملك إفريقية إلى المعز بن باديس بن المنصور بن بلكين بن زيرى بن مناد الصنهاجى كان له رغبة فى مذهب أهل السنة خالف فيه أسلافه الذين كانوا على مذهب الشيعة الرافضة . وكان الخليفة من العبيديين بمصر يومئذ المستنصر بالله معد بن الظاهر بن الحاكم بن العزيز بن المعز لدين الله . واظلم الجو بين المعز بن باديس وبين المستنصر العبيدى ووزيره اليازورى فقطع ابن باديس الخطبة بهم على منابره سنة ٤٤٣ وأحرق بنود المستنصر ومحا اسمه من السكة والطرز ودعا للقائم العباسى خليفة بغداد وجاء خطابه وكتاب عهده فقرىء بجامع القيروان ونشرت الرايات السود (شعار العباسيين) وهدمت دور الاسماعيلية . وبلغ الخبر بذلك إلى المستنصر بالقاهرة . فقامت قيامته . ففاوض وزيره أبا محمد الحسن بن على اليازورى فى أمر ابن باديس فأشار عليه بأن يسرح له العرب من بنى هلال وبنى جشم الذين بالصعيد . . . فعبر العرب النيل إلى برقة فنزلوا بها واستباحوها وافتتحوا أمصارها وأعجبتهم البلاد فكتبوا لإخوانهم الذين بقوا شرقى النيل يرغبونهم فى البلاد . . . وانتشروا فى أقطار إفريقية مثل الجراد لا يمرون بشىء إلا أتوا عليه » انتهى كلام السلاوى .

ولم يستطع المعز بن باديس أن يصمد أمام غارات الهلاليين فترك القيروان وانتقل إلى المهدية . واستقر الهلاليون بالقيروان وانتشروا

فى الجبال فى اتجاه المغرب الأوسط فهاجموا بنى حماد ثم واصلوا زحفهم نحو المغرب الأقصى حيث جرت مصادمات عنيفة بينهم وبين قبائل زناته من البربر ، تلك المصادمات التى خلدتها قصة بنى هلال التى وصفت لنا مغامرات البطل أبى زيد الهلالى مع عدوه خليفة الزناتى . ويبدو أن المعز قد عاد بعد هذه الغزوة إلى طاعة الفاطميين واعترف ابنه تميم بالعبيديين وأعلن ولاءه لهم وعادت العملة باسم المستنصر إلى الظهور فى المهدية مرة أخرى من عام ٤٥٤ — ٤٥٧ ﻫ . واستمر يحى بن تميم وعلى بن يحى خلفاء المعز بن باديس على ولائهم للفاطميين .

وبوسعنا أن نعقد مقارنه سريعة بين هذه الغزوة العربية للمغرب التى تمت فى القرن الخامس الهجرى والغزوة الأولى له التى تمت فى القرن الأول للهجرة . فقد كانت هذه الغزوة الأولى من أجل نشر راية الاسلام وبناء الدولة الاسلامية الفتية ، وكان الذين حملوا لواءها هم الصحابة والتابعون فكان فيها من حرارة إيمانهم وصفاء عقيدتهم وزهدهم وورعهم وخبرتهم فى الادارة وشئون الحكم الشيء الكثير ، وبفضل هذه الغزوة الأولى عرف الاسلام السنى طريقه إلى القارة الافريقية ، أما الغزوة الثانية فقد قام بها قبائل همجية هاجرت من أجل استيطان أرض جديدة ، جاءوا إليها مطرودين من الصعيد ، أما الدافع الأكبر لهم فى غزوتهم تلك ، فلم يكن إلا الهدم والتخريب .

أما عن النتائج التى حققتها هذه الغزوة الثانية للمغرب ، فبوسعنا أن نقول إنه من الناحية العسكرية — لم تستطع هذه الغزوة أن تقضى تماماً على سلطان بنى زيرى وبنى حماد ، وإن كانت قد أضعفت شوكتهم .

لكن النتيجة الايجابية الهامة التى حققتها هذه الغزوة كانت فيما أدت إليه من انتشار واسع للغة العربية بين البربر ، فقد عمد الهلاليون إلى مصاهرة

قبائل البربر والامتزاج بهم امتزاجا تاما مما أدى إلى إقبال البربر على تعلم اللغة العربية إقبالا لم يعرفوه إبان الفتح الإسلامى للمغرب فى القرن الأول للهجرة. الأمر الذى أدى بدوره إلى تغلغل الإسلام فى القارة الأفريقية كلها وسرعة انتشاره فيها.

أما من الناحية الدينية - وهو مايهمنا هنا بصفة خاصة - فبالرغم من أن الهلاليين (بنى زغبه ورياح) كان معظمهم من القرامطة ، وبالرغم من أنهم كانوا قد أرسلوا فى مهمة تأديبية من قبل الخليفة الفاطمى الاسماعيلى المستنصر بالله لإعادة المعز بن باديس إلى العقيدة الشيعية ، إلا أن هذه الرسالة الدينية التى اضطلعوا بها لم تكن تعنيهم فى شىء ، ولم يكن يهمهم فى قليل أو كثير نشر التشيع الذى تركوا مصر بحجة تأديب المعز بن باديس على تنكره له . ولم يلمس البربر من هؤلاء الغزاة الجدد أية حماسة للعقائد الشيعية . ولهذا نستطيع أن نقرر فى اطمئنان أن غزوة الهلاليين لم تؤد إلى تثبيت العقائد الشيعية فى الشمال الأفريقى . بل إن ماحدث هو عكس هذا تماما . وذلك لأن إقبال البربر على تعلم اللغة العربية نتيجة لامتزاج الهلاليين بهم ، قد حفزهم على أن يحصلوا ثقافة إسلامية أكثر عمقا من ثقافتهم المتواضعة . فاتجهوا إلى كتب الدين والفقه وحاولوا أن يعمقوا بها ثقافتهم الإسلامية السنية . بل إن هذه الثقافة الإسلامية التى حصلها البربر نتيجة تذوقهم اللغة العربية وازدياد علمهم بها قد أدت إلى نتيجة مدهشة حقا . فقد أثرت هذه الثقافة الإسلامية السنية فى العرب الهلاليين أنفسهم . ويروى لنا ابن خلدون مثلا (العبر ، ج ١) أن أحد أعراب قبيلة رياح يدعى « سعادة » دخل مدرسة أحد شيوخ البربر من قبيلة « تسول » وتبحر فى العلوم الإسلامية وأخذ يدعو الناس إلى السنة ، واكتسب أنصارا كثيرين .

المقـــالة الثالثة

العقائد الاسماعيلية فى الدور المغربى

القاضى أبو حنيفه النعمان

ظهر عبيد الله المهدى على مسرح السياسة فى المغرب وأسس الدولة العبيدية عام ٢٩٦ هـ . ودخل فى دعوته عدد كبير من أبناء المغرب منهم القاضى أبو حنيفة النعمان بن محمد بن حيون المغربى التميمى . الذى يقول ابن خلكان (وفيات الأعيان ، ج ٢ ، ص ١٦٦) إنه كان مالكيا قبل أن يتحول إلى المذهب الاسماعيلى الفاطمى ، ويقول أبو المحاسن ابن تغرى بردى (النجوم الزاهرة ، ج ٤ ، ص ٢٢٢) إنه كان حنفى المذهب قبل تحوله .

وأيا ما كان الأمر ، فقد خدم القاضى النعمان عبيد الله مؤسس الدولة الفاطمية فى أخريات حياته ثم تولى فى عهد ابنه القائم شئون القضاء فى طرابلس الغرب ، وعين فى عهد الإمام المنصور قاضيا للمنصورية . وكان أيضا قاضيا للمعز لدين الله فى المغرب ، ثم اصطحبه المعز معه إلى مصر عام ٣٦٢هـ. ولكنه أى المعز آثر أن يترك فى منصب القضاء المصرى أبا طاهر محمد بن أحمد الذهلى الذى كان قاضيا على مصر قبل مجيئه ، وطلب إليه أن يحكم بفقه الفاطميين . وظل القاضى النعمان بمصر يسترشد به فى الآراء الفقهية إلى أن توفى بها عام ٣٦٣ هـ .

وقد أورد الأستاذ ايفانوف فى كتابه « المرشد إلى أدب الاسماعيلية A Guide to Ismaili Litrature, London 1933 » كتب ومؤلفات القاضى

النعمان وقسمها إلى كتب فى الفقه وكتب فى الأخبار وكتب فى الحقائق وكتب فى الرد على المخالفين وكتب فى العقائد وكتب فى الوعظ والإرشاد (انظر أيضا مقدمة محمد كامل حسين لكتاب الهمة فى آداب اتباع الأئمة للقاضى النعمان ـ دار الفكر العربى ، ص١١ ، ١٢) . وأكثر هذه الكتب مفقود . ولكن أهم كتبه التى نشرت : كتاب دعائم الإسلام (جزءان) ـ تحقيق آصف بن على أصغر فيضى ـ وهو كتاب فى الفقه الاسماعيلى . وكتاب آخر يعد مختصرا لدعائم الإسلام فى الفقه ، وهو كتاب «الاقتصار» تحقيق محمد وحيد مرزا ، دمشق ١٩٥٧ . وله كذلك فى التأويل الباطنى كتاب « أساس التأويل » ـ تحقيق وتقديم عارف تامر ، بيروت ١٩٦٠ . وهو من أهم كتبه . وله كتاب « تأويل دعائم الاسلام » ـ نشر بعضه الدكتور عادل العوا فى « منتخبات اسماعيلية » ، دمشق ١٩٦٨ . وله رسالة تسمى « بالرسالة المُذْهِبة » (وسميت هكذا لأنها تُذْهب وساوس الشيطان وتنور قلوب العارفين بالايمان) نشرها عارف تامر ضمن « خمس رسائل أسماعيلية . سوريا ، سلمية ، دار الانصاف ، ١٩٥٦ ، وله أيضاً « المجالس والمسايرات » وهو مخطوط بمكتبة المرحوم الدكتور محمد كامل حسين . ولم يتيسر لى الاطلاع إلا على بعض فقرات منه مما نقلها الدكتور فى بعض كتبه عن الشيعة .

وقد يكون من المفيد أن نقوم هنا ببعض التحليلات المقارنة للعقائد الشيعية كما فهمها فلاسفة الاسماعيلية لنقف منها على تطور الفكر الاسماعيلى وعلى التناقضات القائمة بينهم فيما ذهبوا إليه من تأويلات باطنية ، ولنتبين منها بعض النقاط المشتركة بينهم . وقد يغرينا فى هذا أن القاضى النعمان بن محمد قد عاصر كبار علماء الدعوة الاسماعيلية وفلاسفتها من أمثال النسفى (أبو عبيد الله بن أحمد النسفى البردعى المتوفى عام ٣١١ هـ)

وأبى يعقوب السجستانى (السجزى) المتوفى عام ٣٣١ ، وتلميذه أحمد حميد الدين الكرمانى فيلسوف الحاكم بأمر الله ، الذى توفى (أى الكرمانى) عام ٤١١ هـ . غير أننا نخشى أن تخرج بنا هذه المقارنات عن حدود هذه المقالة التى خصصت لبحث العقائد الاسماعيلية فى الدور المغربى باعتبار أنها جزء من كتاب يبحث فى تاريخ فلسفة الاسلام فى الشمال الأفريقى . ولهذا سنقتصر هنا على الاشارة إلى بعض العقائد الفلسفية الاسماعيلية فى دورها المغربى ، مما ألمع إليها القاضى النعمان فى الكتب التى نشرت له وأشرنا إليها الآن ، مع تجاوز هذا فى بعض الأحيان إلى قليل من المقارنات .

* * *

١ — وجود الله وصفاته :

يعتقد الشيعة بوجه عام، فى اتفاق مع سائر الفرق الإسلامية الأخرى أن الله تعالى واحد لا شريك له . وأنه ليس كمثله شىء ولا ند له ، وأنه ليس بجسم ولا صورة وليس جوهراً ولا عرضا .

وقد حرصت الاسماعيليه بصفة خاصة على تنزيه الله تعالى تنزيها مطلقاً . يقول القاضى النعمان بن محمد فى الحديث عن وجوه الشرك : « أكبر درجات الشرك من جعل لله شريكا فى ملكه أو معينا على قدرته أو مشيراً فى أمره ، إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون . وقال ليس كمثله شىء وهو السميع العليم . وقال قل هو الله أحد الله الصمد إلى آخر السورة » . (الرسالة المذهبية ، ص ٣٨) .

وعبر حميد الدين الكرمانى عن هذا التنزيه تعبيراً فلسفياً . فنفى عن

الله تعالى الليس (العدم) والأيس (وجود الموجودات) جميعا . ومعنى نفى الليس عنه تعالى نفى العدم عنه . وبرهان الكرمانى على هذا برهان بسيط يتلخص فى أن الموجودات معلولات ، ولا معلول بدون علة . ولما كانت الموجودات موجودة ، فقد بطل أن يكون وجودها عن شىء غير موجود ، فثبت بهذا أن الله تعالى لا يمكن أن يكون ليسا . « إذْ لو كان ليسا لكانت الموجودات أيضاً ليسا ، فلما كانت الموجودات موجودة كانت ليسته باطلة » (راحة العقل للداعى أحمد حميد الدين الكرمانى — تحقيق وتقديم الدكتور محمد كامل حسين ، والدكتور محمد مصطفى حلمى — دار الفكر العربى ـ القاهرة ١٩٥٢ ـ ص ٣٧) .

لكن هل يؤدى نفى الليس عنه إلى القول بأنه « أيس » ؟ لا . إن الكرمانى ينفى الأيس كذلك عن الله تعالى . وليس معنى هذا أنه ينفى الوجود عنه ، بل معناه أنه ينفى عنه أن يكون وجوده شبيها بوجود سائر الكائنات . يقول الكرمانى : « لما كان الأيس فى كونه أيساً محتاجاً إلى ما يستند إليه فى الوجود على سبق الكلام عليه ، وكان هو ـ عز كبرياؤه ـ متعالياً عن الحاجة فيما هو هو إلى غير به يتعلق مابه هو هو ، كان من ذلك الحكم بأنه تعالى خارج عن أن يكون أيسا » (راحة العقل ، ص ٣٩) . فالكائنات كلها لا تقوم بذاتها بل بغيرها ، ولهذا فلا يمكن أن يكون الوجود ـ بهذا الاعتبار ـ شركة بينها وبين الله تعالى . ولكن ليس معنى هذا أن الكرمانى يقرر أن الله تعالى غير موجود ، بل معناه أنه يقول إن له وجودا يغاير سائر الموجودات .

والذين يفهمون من نفى الكرمانى الأيس عن الوجود أنه نفى للوجود عنه هم الذين يحصرون معنى الوجود فى وجود الأعيان ، مع أن الوجود أعم من هذا وأشمل . وهم الذين يوحدون بين الإيجاب والوجود ، وبين

السلب والعدم ، ويقولون تبعاً لهذا إن نفى الأيس أو سلبه عن الله يؤدى حتما فى منطقهم إلى قيام هوية بين العدم والله . لكن هذا تصور خاطىء للوجود لأن معنى الوجود كما يقول الإيجى فى « المواقف » معنى بديهى . ومن الخطأ أن نوحد بينه وبين الإيجاب لأن الإيجاب ليس مستلزماً لتعقل معنى الوجود ، ولأن الوجود لا يتوقف فى معناه على الإيجاب ، أو كما يقول الجرجانى فى شرح المواقف : « لا يكون الإيجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله . وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله أيضا » .

فنفى الأيس والليس عن الوجود الإلهى ليس معناه إذن إنكار هذا الوجود . يقول الكرمانى صراحة : « فباطل كونه أيسا ومفترضة هويته وراء الأيسات المتعلق وجودها باختراعه إياها » (راحة العقل ، ص ٤١). ويقول القاضى النعمان (أساس التأويل ، ص ٣٨) إن الشهادة تدل فى لفظها الأول : « لا إله » على النفى وتدل فى لفظها الثانى : « إلا الله » على الإثبات . فالشهادة : « لا إله إلا الله » تقوم إذن على نفى أى شبه بين الوجود الإلهى ووجود سائر الموجودات ولكن هذا النفى لا يؤدى بحال ما من الأحوال إلى نفى الوجود عنه لأن الشهادة كما تقوم على النفى تقوم أيضاً على الإثبات : أى على إثبات الهوية للوجود الإلهى .

* * *

وقد أدى نفى الأيس عن الوجود الإلهى إلى نفى الصفات عنه . فالله تعالى عند الكرمانى لا يوصف بأية صفة من الصفات . لأنه متعال لا ينال بصفة ما . ووجوده من ذلك النوع الذى « لا يوجد فى اللغات ما يمكن الإعراب به عنه (المشرع السادس من كتاب راحة العقل ، ص ٤٩) .

والآن هل يؤدى هذا النفى المطلق للصفات عن الله إلى التعطيل والزندقة كما ذهب إلى ذلك أهل السنة فى نقدهم للاسماعيلية ؟ يقول الإمام الغزالى فى « فضائح الباطنية » مثلا : « وزعموا (أى الباطنية) أن جميع الأسامى منتفية عنه وكأنهم يتطلعون فى الجملة لنفى الصانع ، فإنهم لو قالوا إنه معدوم لم يُقبل منهم ، بل قنعوا الناس من تسميته موجودا ، وهو عين النفى مع تغيير العبارة ، لكنهم تحذّقوا فسموا هذا النفى تنزيها ، وسموا مناقضه تشبيهاً حتى تميل القلوب إلى قبوله » (فضائح الباطنية حققة وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوى — الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤ ، ص ٣٩) . لكن الكرمانى يرد على موجهى هذه التهمة بقوله : إن التعطيل إنما يكون بأن يتوجه حرف النفى «لا» نحو الهوية الإلهية قصداً . وليس هذا ما يقول به الاسماعيلية لأن «لا» موجهة عندهم إلى نفى الصفات لا إلى نفى الهوية أو الوجود عن الذات الإلهية . يقول الكرمانى : « إن التعطيل إنما تنقدح ناره ويعتلى فى الإلحاد مناره إذا اعتمد (حرف لا) فى القول قصدا بفعله الذى هو النفى نحو الهوية المتعالية سبحانها لتعطيلها ونفيها بأن يقال لا هو أو الإله فقط . الذى يدل على التعطيل الصريح الذى يكسب النفس بوارا ، ويضرم عليها فى سواء الجحيم نارا . فأما (حرف لا) فيتوجه فعله نحو الصفات لنفيها من دون الهوية سبحانها » (راحة العقل — المشرع السابع ، ص ٥٢) .

وعلينا أن لا ننسى فى مجال الدفاع عن الاسماعيلية فى هذا الموضع أن الوجود أو «الأيس» فى تعريفه عند كانط ، وعند كل الفلاسفة المعاصرين الذين تأثروا به فى نظرته إليه ، ليس صفة من الصفات ، وليس كمالا من الكمالات بحيث يؤدى نفيه عن الله تعالى إلى إنقاص من كماله سبحانه إنما الوجود وضع للشىء ، وإخبار عن أن هذا الشىء قائم أمامى هناك وألتقى به فى التجربة الحسية . ومن الواضح عند الكرمانى وعند كانط أننى لا أستطيع

أن أتحدث عن الله فأقول إنه موجود على هذا النحو الذى توجد عليه جميع الأيسات التى نلتقى بها فى حياتنا وينال وجودها بالصفات المعروفة . ولهذا يقول الكرمانى : « والوجود إذا قلناه على الله تعالى فإنما نقوله للاضطرار إلى العبارة » (راحة العقل ، ص ٥٥) .

هنا وينبغى أن نفرق بين موقف الاسماعيلية فى تصورهم للوجود الالهى وفى نفيهم الصفات عنه وبين موقف الشيعة الإمامية الاثنى عشرية فالشيعة الامامية تذهب فى مسألة الصفات الالهية إلى ما ذهبت إليه المعتزله . فهى قد أثبتت لله الصفات الثبوتية وهى صفات الجمال والكمال كالعلم والقدرة والغنى والإرادة والحياة ، وتقول عنها إنها عين الذت الالهية وليست زائدة عليها . فموقف جماعة الشيعة الإمامية إذن فى مسألة الصفات الإلهية موقف وسط بين من يثبتها ويقول إنها زائدة على الذات (الأشاعره) وبين من ينفيها ويلحقها بالصفات السلبية . وهم يوجهون النقد إلى الطائفتين معاً : إلى الأشاعرة الذين يذهبون إلى أن الصفات الثبوتية زائدة على ذات الله ، ويقعون بهذا فى القول بتعدد القدماء ، وإلى الاسماعيلية الذين يذهبون إلى نفى الصفات أصلا . وفيما يتعلق بهذا النقد الأخير نقرأ فى « عقائد الشيعة » تأليف محمد رضا المظفر (المطبعة الحيدرية ، النجف ١٩٦٢ ، ص ١٥) ما يلى : « ولا ينقضى العجب من قول من يذهب إلى رجوع الصفات الثبوتية إلى الصفات السلبية لما عز عليه أن يفهم كيف أن صفاته عين ذاته فتخيل أن الصفات الثبوتية ترجع إلى السلب ليطمئن إلى القول بوحدة الذات وعدم تكثرها ، فوقع بما هو أسوأ ، إذ جعل الذات التى عين الوجود ومحض الوجود والفاقدة لكل نقص وجهة امكان جعلها عين العدم ومحض السلب . أعاذنا الله من شطحات الأوهام » .

لكن الاسماعيلية لا يقبلون هذا النقد من أهل السنة ولا من الشيعة الإمامية ، ويقولون بلسان الكرمانى إن الله تعالى فى ذروة العزة ، ومن

فوق نهاية المراتب فى الجلال والعظمة والكبرياء والسناء والقدرة والبهاء ، فكيف يتسنى للعقول الإحاطة به ، وكيف تهتدى إلى تناوله بصفة من الصفات ، وكيف تكون للحروف دلالة على هويته سبحانه . يقول الكرمانى فى الرسالة الوضيئة : « وهو تعالى من حيث هو هو لاصفة له ، ولا نعت ، ولا حد ولا شبه ولا قرين ، كما ينعت به ماكان من عالمى الجسم والعقل » ، (نقلا عن محمد كامل حسين فى مقدمة الرسالة الواعظة فى نفس دعوى ألوهية الحاكم بأمر الله ـ مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٨) . ويروى الاسماعيلية أن عليا قال : وصفه تشبيه ، ونعته تمويه ، والإشارة إلية تمثيل ، والسكوت عنه تعطيل ، والتوهم له تقدير ، والإخبار عنه تحديد » (على بن الوليد : رسالة جلاء العقول ، مخطوط ، نقلا عن نفس المقدمة ، نفس الصفحة ، ص ٨) . ويقول القاضى النعمان بن حيون المغربى : « فالبارى جل ذكره بائن عن ذلك كله من أحوال خلقه ، غير موصوف بشىء منها ، لا موجود غير عدم ، ولا عدم غير موجود ، بل هو موجود ، ثبت بآياته ودلائل ماخلق على أنه بائن عن جميعها ، ليس يشبهه شىء منها وليس كمثله شىء » (كتاب أساس التأويل ، تحقيق عارف تامر ، ص ٣٧) .

وموقف الاسماعيلية فى نفيهم الصفات عن الله تعالى (١) يذكرنا

---

(١) الاسماعيلية جعفرية أى أنهم يريدون أن يرتدوا فى نشأتهم إلى جعفر الصادق . ولكننا نلمح بعض الفروق بينهم وبين موقف جعفر الصادق فى هذه المسألة : مسألة الصفات . لأنهم نفات الصفات ، وموقف جعفر الصادق يتميز بتأويلها حينا ، والتسليم بها تسليما أعمى حينا آخر فقد سئل الإمام جعفر الصادق عن الاستواء فقال : « استوى أى استوى على كل شىء ، فليس شىء أقرب إليه من شىء . أو استوى فى كل شىء فليس شىء أقرب إليه من شىء لم يبعد عنه بعيد ولم يقرب منه قريب » (مسند الإمام جعفر الصادق ، ج ١ ، ٢ دار الفكر ، بيروت ؛ دار الولاء ، النجف ١٠٥٥ ، ج ١ ، ص ٣٥) . وسئل عن العرش والكرسى ما هما فقال : « العرش فى وجه هو جملة الخلق والكرسى وعاؤه . وفى وجه آخر العرش هو العلم الذى اطلع الله عليه أنبياءه ورسله وحججه (ع) والكرسى هو العلم الذى لم يطلع عليه أحداً من =

بالآية ١٤ من الإصحاح الثالث من سفر الخروج فى الإنجيل وهى التى تقول على لسان الله « أنا من أنا » . ويذكرنا بإله أفلوطين الغارق فى أسمى درجات المعقولية الخالصة والذى يمثل نقطة رياضية مجردة عن كل محتوى. ويذكرنا كذلك بتصور بعض فلاسفة المسيحية فى قولهم بالدين السلبى الذى نعجز فيه عن وصف الله بأية صفة . ويذكرنا أيضاً بموقف المعتزلة فى التوحيد بين الذات والصفات . ولو أن موقف المعتزلة تضمن إثبات الصفات لله والنظر إليها باعتبارها عين الذات الأمر الذى حدا بالكرمانى إلى نقدهم ووصفهم بالتناقض حيث أنهم « قالوا بأفواههم أقوال الموحدين واعتقدوا بأفئدتهم اعتقاد الملحدين » (راحة العقل ، ص ٥٣) . ومعنى هذا أنهم وحدوا بين الذات والصفات ولكن موقفهم تضمن إثبات الصفات لله ، وهو موقف ينطوى فى رأى الكرمانى على الالحاد .

ولكن موقف الاسماعيلية فى نفيهم للصفات يذكرنا قبل هذا وذاك ، وفوق كل شيء ، بالأساس العام الذى قام عليه التصور الانطولوجى لله

= أنبيائه ورسله وحججه » (نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٧٠) . وسئل : كيف تنعت الله ؟ قال : « هو نور لا ظلمة فيه وحياة لاموت فيه وعلم لاجهل فيه وحق لاباطل فيه » (ج ١ ، ص ٦٣) . وفى رؤية الله يتمسك الإمام جعفر بما روى عن سيدنا على بن أبى طالب حين جاءه حبر وقال له : يا أمير المؤمنين : هل رأيت ربك حين عبدته ؟ فقال : ويلك ما كنت أعبد ربا لم أره. قال : وكيف رأيته ؟ قال ويلك لا تدركه العيون فى مشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان » (ج ١ ، ص ٤٧) . وقد روى ابن ذئاب عن غير واحد عن أبى عبد الله (جعفر الصادق) قال : من عبد الله بالتوهم فقد كفر . ومن عبد الإسم دون المعنى فقد كفر، ومن عبد الإسم والمعنى فقد أشرك ، ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته التى وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه ؛ ومنطق لسانه فى أمره وعلانيته فأولئك أصحاب المؤمنين (ع) حقاً » (المسند ؛ ج ١ ؛ ص ٣٦) .

فى الاسلام من حيث أنه الاله المتعالى على الكون ، البائن عنه ، غير الباطن فيه ولا فى الانسان ، المنزه عن كل صفات البشر ، القدوس (المنزه عن النقائص) ذو العرش المجيد (أى الشريف) . فالأصل فى هـذا التصور أن يكون الله ـ كما يقول الامام الاسفرايينى (وهو أشعرى) ـ بحيث « لايجوز عليه الكيفية والكمية والأينية لأن من لامثل له لايمكن أن يقال فيه كيف هو . ومن لا عدد له لا يقال فيه كم هو . ومن لا أول له لا يقال مم كان . ومن مكان له لا يقال فيه أين كان . وقد ذكرنا من كتاب الله تعالى مايدل على التوحيد ونفى التشبيه ونفى المكان والجهة ونفى الابتداء والأولية . وقد جاء فيه عن أمير المؤمنين على رضى الله عنه أشفى البيان حين قيل له أين الله ؟ فقال : ان الذى أين الأين لايقال له أين: فقيل له : كيف الله ؟ فقال ان الذى كيف الكيف لا يقال له كيف . وسأله آخر . فقال : ماجهة وجه الله ؟ فأمر حتى أتى بشمعة فوضعها فى أنبوبة قصب . فقال للسائل : ماوجه هذه الشمعة وبأى جانب مختص ؟ فقال له السائل : ليس بمختص بجانب دون جانب . فقال : ففيم السؤال اذا ومعناه إذا جاز أن يكون فى المخلوقات شىء لا اختصاص له بجهة دون جهة ، لم لايجوز أن يكون خالق الخلق غير مختص بجهة دون جهة » (التبصير فى الدين للاسفرايينى ، نشرة الكوثرى ، القاهرة ١٣٧٤ هـ ، ص ١٤٤) .

* * *

والآن ، ما الحكم الذى علينا أن نصدره على هذا الموقف الذى وقفه الاسماعيلية فى مسألة التوحيد المطلق للذات الإلهية وامتناعهم عن الحديث عن الصفات عند تناولهم لوجود الله تعالى الذى لا إله إلا هو ؟

إن أهل السنة يقولون عنهم إنهم معطلة لأنهم نفوا عن الله تعالى الصفات التى سمى نفسه بها . فقد ورد فى القرآن الكريم آيات وصف الله

تعالى نفسه فيها بأنه حى عليم قادر . مثل : « الله لا إله إلا هو الحى القيوم » (آل عمران ، ١) ومثل « وهو الحكيم العليم » (الزخرف ٨٤) ، ومثل « قل هو القادر » (الأنعام ، ٦٥) ، وآيات أخـــرى تشعر بالارادة والكلام . . الخ . ولهذا أوجب أن نصف الله تعالى بهذه الصفات ونقول عنه إنه حى قادر عالم مريد متكلم سميع بصير وأن له حياة وقدرة وعلما وإرادة وكلاما وسمعا وبصراً لأن من كان موصوفا بهذه الصفات ثبتت له هذه الصفات ولأنه لايجوز أن توجد الصفات من غير أن يكون الله موصوفا بها .

ولن نناقش هنا أهل السنة فيما ذهبوا إليه فى صفات الله من أنه ينبغى علينا أن نتصورها على أنها معان قديمة قائمة بالذات الالهية ، وهو قول من الممكن أن يؤدى حقاً إلى التعدد فى الذات الالهية كما فطن إلى ذلك المعتزله والشيعة الإمامية والاسماعيلية ، ولكننا سنناقش فقط قضية الخوض فى الذات الالهية وفى الصفات .

فليس من شك أن الأشاعرة من أهل السنة بكلامهم فى الذات والصفات وفى تصورهم لهذه الأخيرة على أنها معان قديمة قائمة بالذات قد أباحوا لأنفسهم أن يخوضوا فى ميدان آثر أهل السلف عدم الكلام فيه ونهونا عن التعرض له . « فقد أخرج عن مالك (رضى الله عنه) قال إياكم والبدع . قيل : يا أبا عبد الله ، وما البدع ؟ قال : أهل البدع الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان » (نقلا عن جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام — أنظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية تأليف مصطفى عبد الرازق — القاهرة ، ١٣٧٩ ، الطبعة الثانية ، ص ٢٦٦) . وأخرج عن محمد بن الحنفية قال : « لاتهلك هذه الأمة حتى تتكلم

فى ربها » . وأخرج عن جعفر بن محمد قال : « إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا » . وأخرج عنه قال : « تكلموا فيما دون العرش ولا تكلموا فيما فوق العرش، فإن قوماً تكلموا فى الله فتاهوا » . وأخرج أن سفيان الثورى كان يقول : « عليكم بالأثر وإياكم والكلام فى ذات الله » (نقلا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق . تمهيد ... ، ص ٢٦٦ - ٢٦٧) .

فالأشاعرة إذن تكلموا حيث ينبغى الصمت . ولهذا أطلق عليهم هم والمعتزلة والشيعة والفرق الأخرى اسم « المتكلمين » . ولو كانوا قد اتبعوا الصحابة والتابعين وأهل السلف لسكتوا عن الخوض في الكلام فى ذات الله وصفاته .

والحق أن الحديث فى الذات الالهية ومحاولة تصور الصفات على أى وضع كان ، إثباتاً أو نفياً ، ليس من الأمور المستحبة فى الدين. وخطأ الأشاعرة المثبتين للصفات ، فى هذا ، لا يقل عن خطأ الاسماعيلية ، النافين لها . لكن، وبالرغم من إيماننا بأن موقف من ينفى الصفات يختلف تماماً عن موقف الصمت والسكوت وعدم الخوض فيها إذ أن النفى معناه الكلام واتخاذ موقف المعارض ، نقول إنه بالرغم من إيماننا بهذا ، إلا أن من الحق أن نقول إن نفى الاسماعيلية لم يكن من قبيل التعطيل بل من قبيل أنه تعالى « لا ينال بصفة من الصفات » (الكرمانى ـ راحة العقل ـ المشرع الثالث، ص ٤٢) . وأنه لا حد له ولا شبيه ولا قرين . وأن محاولة الوقوف على صفاته هى محاولة للإحاطة به ، فى حين أنه سبحانه يتعالى عن كل إحاطة . وهم يؤكدون أن ذاته لن تتأثر بهذا النفى للصفات لأن المقصود ليس نفى الهوية بل الإقرار بعجزنا عن الإحاطة . وقد « حكوا عن الشافعى أنه قال : من انتهض لطلب مدبره فانتهى إلى موجود ينتهى إليه فكره فهو مشبه وإن اطمأن إلى العدم الصرف فهو معطل، وإن اطمأن إلى موجده واعترف

بالعجز عن إدراكه فهو مصدق . وهذا معنى قول الصديق الأكبر العجز عن درك الإدراك إدراك » (نقلا عن ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان للوزير الصنعانى ، ص ١٣٩) .

على أن المذهب الحقيق للاسماعيلية الباطنية فى مسألة صفات الله لا ينطوى على نفى لها ، كما لا ينطوى على إثبات . فالله لا يوصف بالنفى ولا بالإثبات ، فهو لا ا ولا لا ا . ومعنى هذا أنهم نزهوا الذات الإلهية عن الحكم بالإثبات المطلق ، لأن الإثبات يقتضى شركة بينه وبين سائر الموجودات من الجهة التى أطلقت الصفة عليه ، ونزهوها أيضاً عن النفى لأن فى النفى سلب صفات عن الله ولا يجوز أن يوصف الله بالسلب . وهذا يرجح القول بأن الاسماعيلية ليسوا معطلة ، بل الأحرى أن يقال إنهم منزهة .

فالذات الالهية لا تنال بصفة من الصفات . ولهذا فعلينا أن نلزم الصمت بإزاء وجودها وصفاتها لأننا عاجزون عن إدراك كل هـذا . أما ما ورد بشأن الذات الالهية من صفات فى كتاب الله ، فعلينا أن لا نتأول معانيها بالتفسير لأننا بهذا نخوض فيما نجهله . وفى مسند الإمام جعفر الصادق : « حدثنى الصادق جعفر بن محمد عن أبيه الباقر عن أبيه (ع) إن أهل البصرة كتبوا إلى الحسين بن على (ع) يسألونه عن الصمد . فكتب إليهم « بسم الله الرحمن الرحيم . أما بعد فلا تخوضوا فى القرآن ولا تجادلوا فيه ولا ولا تتكلموا فيه بغير علم . فقد سمعت جدى رسول الله (ص) يقول : من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار (ج ١ ص ٤٢) . ولنفس هذا السبب أيضاً نجد حميد الدين الكرمانى يضع عنواناً للمشرع السابع من كتابه « راحة العقل » هذا العنوان : « المشرع السابع : فى أن أصدق قول فى التوحيد والتسبيح والتمجيد والإثبات ما يكون من قبيل نفى الصفات الموجودة فى الموجودات وسلبها عنه تعالى » .

أما كيف نسبت بعض الفرق الاسلامية الصفات لله ، فإن الاسماعيلية يعللون هذا تعليلا طريفاً نسبوه إلى الإمام محمد الباقر : لما وهب الله العلم للعالمين قيل هو عالم ، ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر ، فهو عالم وقادر ، بمعنى أنه وهب العلم والقدرة ، لا بمعنى أنه قام به العلم والقدرة (الشهرستانى ، الملل والنحل ، ج ١ ص ٣٣٦) . وليس هناك ما يمنع أن يكون الله عالماً وقادراً بالمعنى الأول ، أما المعنى الثانى فيرفضه الاسماعيلية رفضاً باتاً .

* * *

٢ — الفيض ونظرية العقول :

كان لنظرية العقول التى قال بها الفارابى وابن سينا واخوان الصفا أثرها الكبير فى تصور فلاسفة الاسماعيلية لترتيب الموجودات عن الله ، مع بعض الغيرات التى رأوا ادخالها عليها وأهمها :

أولا — حصر هذه العقول فى عشرة (وهذا ما لم يقل بن الفارابى الذى آثر أن لا يعين عدد العقول ، وقال به ابن سينا الذى حصر عددها فى عشرة عقول) .

ثانياً — القول بأن هذه النظرية نظرية فى الإبداع أو الانبعاث ، وليست نظرية فى الفيض . فالاسماعيلية يطلقون على العقل الأول اسم المبدع الأول . ويذهبون إلى صدوره عن الله لم يكن على سبيل الفيض بل على سبيل الإبداع . أما العقل الثانى فهو أول ما ينبعث عن العقل الأول ولهذا يسميه الكرمانى بالمنبعث الأول ويليه سائر المنبعثات ، وليس من شك فى أن الاسماعيلية قد أصابوا فى نقدهم للفيض ، وفى استبدالهم له بالابداع ، وذلك من حيث أن الارادة الإلهية لا تظهر على حقيقتها إلا فى

نظرية الإبداع أو الخلق . أما مجال الحديث عن هذه الإرادة فى نظرية كنظرية الفيض فمشكوك فيه إلى أبعد الحدود . ونحن نلتقى عند إخوان الصفا بنفس هذا الاتجاه الذى نلمسه عند الاسماعيلية فى نقد فكرة الفيض وفى الاستعاضة عنها بفكرة الإبداع أو الانبثاق (انظر رسائل إخوان الصفا — طبعة القاهرة ١٩٢٨) . الأمر الذى يدعم القول بأن رسائل إخوان الصفا عمل اسماعيلى . فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن واضعها الحقيق هو الإمام الاسماعيلى أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل الذى تولى الإمامة فى عهد المأمون. وذهب البعض الآخر إلى أن هذا الامام قد عهد بتأليف الرسائل إلى أبداله الأربعة أو دعاته الأربعة الذين كانوا يرافقونه وسواء صح هذا الرأى أو ذاك فقد وضعت هذه الرسائل لتكون قرآن العلم أو قرآن الامامة إلى جانب قرآن الوحى أو قرآن النبوة ، وليبرهن بها الاسماعيلية على معرفة الأئمة بعلوم باطنية لا يعرفها سواهم . ويقال إن هذا هو الذى دعى المأمون إلى الاهتمام بعلوم اليونان ، واحتضانه لمذهب الاعتزال وذلك ليقدم إلى المسلمين فلسفة عقلية تتفق مع آراء أهل السنة والجماعة ويقف فى وجه تلك الفلسفة الباطنية التى كان ينشرها الاسماعيليون ، وهى فلسفة عقلية متأثرة بالآراء الغنوصية (انظر فى هذا كله كتاب الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام الجزء الثانى : نشأة التشيع وتطوره — طبعة ثانية — دار المعارف — ص ٣٧٣ — ٣٧٨)

٣ — رأى الاسماعيلية أن الفيض أو الابداع باق ومستمر ، وأن دائرته لم تغلق . ولهذه الفكرة نتائج بعيدة المدى إذ أنها تؤدى إلى القول بأن الوحى لم ينقطع عند محمد بن عبد الله ، رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ قد جاء بعده محمد بن اسماعيل والأئمة من بعده ليكونوا مصدراً « للتأويل » وليفسروا القرآن تفسيراً باطنياً . ولم يقل الاسماعيلية بأن محمد بن اسماعيل

قد جاء لينسخ الشريعة الاسلامية ، ولم يقولوا بأنه قدم ديناً جديداً على أنقاض الدين الاسلامى ، بل قالوا إن الأئمة من بعده جاءوا ليفسروا القرآن تفسيراً باطنياً ، ولهذا فإن نقد أهل السنة للإسماعيلية الباطنية فى هذ الموضع ، وقولهم بأن من مذهبهم أن محمداً رسول الله ليس خاتم النبيين نقد مبالغ فيه . ولكننا من ناحية أخرى نعارض الاسماعيلية فى قولهم بأن التأويل الباطنى للقرآن على يد محمد بن اسماعيل والأئمة من بعده من وحى إلهى وفى تصورهم لدائرة الفيض والوحى بأنها ما زالت مفتوحة .

هذا فيما يتعلق بآراء الاسماعيلية فى الفيض والابداع . أما فى الصورة التى قدموها لنظرية العقول فيستوقفنا فيها ما يلى :

١ — أن الاسماعيلية قد خلعوا على العقل الأول أو المبدع الأول بعض أسماء الله الحسنى . فهم يصفونه بالحياة ، وهم يقولون إنه الأول والكلمة والعالم الأول والقدرة والقادر الأول . ويجعلون من صفة الحياة أصل الصفات ومركزها ، وهى تتقدم فى الوجود على غيرها من الصفات وتدور حولها كل الصفات الاضافية (راحة العقل للكرمانى ، ص ٨٣) .

وقد أدى هذا الموقف إلى أن اتهم الاسماعيلية بإنكارهم لله تعالى ، وبأنهم استعاضوا عنه بالعقل الأول . ولكن هذا النقد مبالغ فيه وبعيد عن روح المذهب الاسماعيلى .

فالعقل الأول عند الكرمانى علة ومعلول . فهو معلول للمبدع المتعالى ، وهو من خلقه ومن ابداعه . بل انه لم يصدر عنه عن طريق الفيض ، على نحو ما نجد ذلك عند الفلاسفة الإسلاميين أصحاب نظرية الفيض ، وإنما عن طريق الإبداع . ولكن هذا العقـــل من ناحية أخرى — فى رأى الاسماعيلية — علة لانبثاق سائر الموجودات . وبهذا الاعتبار فإنه الموجود

الأول ، المتقدم على كل شيء ، الكامل . كمالا تاماً ، الذى لا يحتاج فى وجوده إلى غير ذاته . وهو فعل محض وخير محض ، وهو عاقل ومعقول ، وعالم ومعلوم : عاقل وعالم لسائر الأشياء على نحو كلى ، ومعقول ومعلوم لذاته . وهو « المحرك الأول الذى لا يتحرك » (راحة العقل ، ص ٨٩) باعتبار أنه مبدأ لحركة جميع المتحركات فى عالم العقل والجسم . وهو بالإضافة إلى هذا كله المعشوق الأكبر باعتبار أن الموجودات كلها عاشقة له .

ونحن نلتقى بهذه الصفات التى وصف بها الكرمانى العقل الأول عند أفلوطين ، ونلتقى ببعضها الآخر عند أرسطو فى مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة . وقد اقتبسها فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن سينا من هذين المصدرين ووصفوا بها العقل الأول ، بحيث نستطيع أن نجد تقابلا تاماً بين فكر ابن سينا مثلا فى هذا الموضع وفكر الكرمانى .

غير أن الاعتراضات التى توجه بحق ضد نظرية الفيض كما نلتقى بها عند الفارابى وابن سينا من حيث أنها نظرية فى قدم العالم ومن حيث أن الموجودات فيها تصدر عن طريق الفيض الذى تنتفى فيه الارادة الالهية أو القصد الالهى ، عالجها الكرمانى فى قوله بالابداع : إبداع الله تعالى للعقل الأول .

أما وجود هذا العقل الأول باعتباره حلقة متوسطة بين الله وسائر الموجودات ، وخلع جميع هذه الصفات عليه ، فقد بدا أمام الكرمانى كما بدا فى نظر كل من الفارابى وابن سينا وإخوان الصفا ، على أنه الطريقة المثلى لتفسير لقاء الواحد بالمتكثر أو لقاء الله بالعالم ، من حيث أنه ينبغى أن يكون لقاء بالواسطة أو لقاء تدريجياً لا يخشى من ورائه « ثلم الوحدة » كما يقول الشيخ الرئيس .

٢ — ويستوقفنا كذلك فى نظرية العقول عند الاسماعيلية هذه المقابلة التى قاموا بها بين مراتب الوجود فى عالم الصنعة الإلهية وبين مراتب الدعوة الاسماعيلية التى فى عالم الصنعة النبوية أو عالم الدين . فالمبدع الأول هو العقل الكلى وهو القلم ويقابله فى عالم الدين الناطق . والمنبعث الأول عن المبدع الأول هو العقل الثانى القائم بالفعل ، الذى يكون لا جسماً ولا فى جسم وهو النفس الكلية وهو اللوح ، ويقابله فى عالم الدين الإمام القائم بالفعل وهو الأساس أو الوصى . ويلى هذا المنبعث الأول العقل القائم بالقوة والذى يسميه الكرمانى بالمنبعث الثانى الأول ، وهو الهيولى والصورة . وهو ثان لأنه ثان فى المرتبة بعد المنبعث الأول ، وهو أول لأنه أصل لعالم الجسم ويقابله فى عالم الدين الإمام القائم بالقوة وهو الكتاب أو القرآن . لأن القرآن مادة عالم الدين . أما محركه فهو الوصى الذى يملك وحده حق تأويله . ويصدر عن العقل الثانى القائم بالفعل الملائكة الموكلون بعالم الطبيعة وهم كثيرون ، ويقابلهم فى عالم الدين الأئمة القائمون بحفظ الشريعة وهم كثيرون . ويصدر عن العقل الثالث القائم بالقوة عالم الطبيعة بأفلاكها وكواكبها . ويقابله فى عالم الدين الشريعة الجامعة للعبادتين الظاهرة والباطنة . وعن الملائكة وعالم الطبيعة يصدر الإنسان بالنفس والجسم . وعن الأئمة والشريعة يحصل كمال نفس الإنسان إذ بالشريعة يحصل كماله العملى الذى يأتيه من العبادة الظاهرة ومن الأئمة يحصل كماله العلمى الذى يأتيه من العبادة الباطنية .

وفى هذا المزج بين مراتب الدعوة الاسماعيلية ومراتب الموجودات الخلقية ومحاولة المقابلة أو المطابقة بينهما نجد أن العقول العشرة يقابلها مراتب الدعوة العشرة وأركان الدين العشرة . أما مراتب الدعوة العشرة الناطق والأساس والإمام والباب والحجة وداعى البلاغ والداعى المطلق

والداعي المحدود والمأذون المطلق والمأذون المحدود أو المكاسر. أما أركان الدين العشرة فهي : التنزيل والشريعة والشهادة والطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والطاعة .

والاسماعيلية يعتقدون بأن الوحي لا ينقطع ، لأنه فيض من العقل الأول ، وهو الناطق ، على العقول المفارقة الأخرى ، ويقابلها الوصي والأئمة (وعددهم سبعة كما أن أدوار الإمامة عندهم سبعة ، وكذلك فإن النطقاء عندهم سبعة : ستة وأساس : آدم ونوح وموسى وعيسى ومحمد ثم علي وهو الأساس أو الوصي) ثم رجال الدعوة . ولما كان انبعاث الموجودات كلها نتيجة لفعل هذه العقول المفارقة فإن الاسماعيلية أخذوا يوزعون أسماء الله الحسنى على هذه العقول . فأطلق الكرماني اسم المصور على العقل الأول والباري على العقل الثاني والخالق على العقل الثالث وهكذا (راحة العقل ، ص ١٢٦) وإذا حولنا هذه الأسماء إلى عالم الدين وجدنا أن الناطق هو المصور وأن الأساس هو الباري وأن الإمام هو الخالق . ولما كان الإمام يقوم مقام الناطق والأساس بعد وفاتهما ، فهذه الأسماء أسماء للأئمة أيضاً . ولذلك يقول الإمام جعفر الصادق : « نحن آيات الله الكبرى وأسمائه الحسنى وأمثاله العليا وكلماته الصدق والعدل . فمن توسل بغيرنا لم يعطى ، ومن دعى لغيرنا لم يجب . وقال عليه السلام : نحن آيات الله في بلاده وحجته على عباده . فمن أطاعنا فقد أطاع الله ومن عصانا فقد عصى الله » (نقلا عن القاضي النعمان بن محمد : الرسالة المذهبة ، ص ٣٠) فالإمام إذن عند الاسماعيلية هو الواحد الأحد الفرد الصمد المنتقم الجبار. ولهذا أنشد ابن هانىء الأندلسي في مدح المعز لدين الله الفاطمي :

ما شئت لا ما شاءت الأقدار   فاحكم فأنت الواحد القهار

وإطلاق أسماء الله الحسنى على الأئمة أمر لا يمكن أن نوافق الاسماعيلية عليه، بالرغم من كل المبررات التى يبرر بها الاسماعيلية موقفهم فى هذا الموضع، وذلك لأنها أسماؤه تعالى، وضعت لتظل وقفاً عليه سبحانه. وقد أدى هذا الموقف إلى أن أساء بعض الدعاة فهم الغرض الفلسفى الذى يبرر به الفلاسفة الاسماعيلية إطلاق أسماء الله الحسنى على الأئمة، ففهموا من هذا أن الغرض هو تأليه الأئمة فألهوهم وأضافوا إليهم القدرة على الإطلاع على الغيب.

لكن فلاسفة الاسماعيلية قاوموا هذا الاتجاه. وقد ألف الكرمانى «الرسالة الواعظة» فى نفى دعوى ألوهية الحاكم بأمر الله (نشرها الدكتور محمد كامل حسين: فصله من مجلة كلية الآداب المجلد الرابع عشر — الجزء الأول — مطبعة جامعة القاهرة — مايو ١٩٥٢). وقال الكرمانى فى موضع آخر بخصوص هؤلاء الغلاة الذين ألهوا الأئمة ونسبوا إليهم معرفة الغيب: «إن أعظم الفرق ضلالا فرقة الغلاة ضلت وأضلت غيرها فانسلخت عن جملة أهل الدين والديانة» (الكرمانى: تنبيه الهادى المستهدى — مخطوط بمكتبة محمد كامل حسين ورد فى مقدمة الرسالة الواعظة، ص ٩). وروى القاضى النعمان بن محمد المغربى عن المنصور بنصر الله الفاطمى قوله: «إنما أراد الدعاة إلى النار الذين انتسبوا إلينا بما ينحلونا إياه أنا نعلم الغيب وما تخفى الصدور وأشباه ذلك بما افتروه علينا ونسبوه إلينا أن يجعلوه عدة لنفاقهم» (القاضى النعمان: المجالس والمسايرات ورقه ٨٦ — نسخة خطية بمكتبة محمد كامل حسين — نقلا عن مقدمة الرسالة الواعظة — ص ٩ — ١٠).

وقد شدد القاضى النعمان بن محمد المغربى النكير على كل الغلاة وعلى رأسهم أبى الخطاب الأسدى الذى أدعى ألوهية جعفر الصادق

« وزعم أن جعفر هو الإله فى زمانه وليس هو المحسوس الذى يرونه لكن لما نزل إلى هذا العالم لبس تلك الصورة فرآه الناس (الشهرستانى ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٣٠١) . ونادى بالحلول وبأن الله نور الأنوار وبأن هذا النور يحل فى الأنبياء والأئمة مما دعا البغدادى فى « الفرق بين الفرق » إلى وضع الخطابية بين فرق الحلولية (ص ١٣٨)[1]. يقول القاضى النعمان أن جعفر الصادق تبرأ من أبى الخطاب الأسدى « لأنه كفر وادعى والنبوة وزعم أن جعفر بن محمد إله ثم استحل المحارم كلها ورخص فيها . ويذكر أن أصحابه كلما ثقل عليهم أداء فريضة أتوه وقالوا أبا الخطاب خفف علينا . فيأمرهم بتركها حتى تركوا جميع الفرائض واستحلوا جميع المحارم وارتكبوا المحظورات . . فبلغ أمره جعفر بن محمد ، فلم يقدر عليه أكثر من لعنه وتبرأ منه وجميع أصحابه فعرّفهم بذلك وكتب إلى البلدان بالبراءة منه وباللعنة عليه (القاضى النعمان : دعائم الإسلام ، ص ٦٢ — ٦٣) .

ووقف القاضى النعمان بن محمد أيضاً فى وجه بعض رجال الدعوة الذين سولت لهم نفوسهم أن يضعوا مرتبة الإمامة فى مكان أعلى وأسمى من مرتبة النبوة ، فيقول :

« فهذا فرض من الله جل ذكره على المؤمنين لرسوله الذى قرن طاعته بطاعته وطاعة الأئمة بطاعته ، وجعلهم الخلف للأمة من بعده صلى الله عليه وعلى الأئمة من ذريته الأبرار المصطفين الأخيار . فعلى هذا الوزن والترتيب يلزم فى الفرض الموجب من التعزيز والتوقير والطاعة والتسليم بالنية

(١) يفرق الدكتور النشار فى كتابه (نشأة التشيع وتطوره) بين أبى الخطاب (الذى لم يدع ألوهية أو نبوة) (ص ٣٠١) وبين الخطابية أو أتباع أبى الخطاب وهم المسئولين عن الآراء المغالية التى تنسب إليهم . وقد حصرهم الأشعرى فى المقالات فى خمس فرق : المعمرية والبزيغية والعميرية وفرقة السرى والمفضلية .

والقول والعمل والقبول لكل إمام على أهل عصره ما كان يجب منه لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله على أهل زمانه ودهره. وإن كانت درجة النبوة أعلى وأجل وفوق درجة الإمامة، وفضل الأنبياء أعظم من فضل الأئمة. فإن الطاعة واحدة موصولة قد قرنها الله تعالى بطاعته وهو أعلى وأجل من جميع خلقة ولا يقاس بشيء من عباده» (القاضى النعمان: كتاب الهمة فى آداب أتباع الأئمة — نشر بتحقيق الدكتور كامل حسين، دار الفكر العربى، ص ٣٩).

* * *

٣ — الإيمان والإسلام والتأويل الباطنى:

يفرق القاضى النعمان بن محمد بين الإيمان والإسلام على أساس أن الإيمان هو الباطن والإسلام هو الظاهر. يقول «روينا عن أبى عبد الله جعفر بن محمد (ص) أنه قال: الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان. الإسلام هو الظاهر والإيمان هو الباطن الخالص فى القلب. وعنه (ص) أنه سئل الايمان والاسلام. فقال الايمان ما كان فى القلوب والاسلام ما تنوكح عليه، وُوُرِّث وحقنت به الدماء. والايمان يشرك الاسلام والاسلام لا يشرك الايمان. وعن أبى جعفر محمد بن على (ص) أنه قال: الايمان يشرك الاسلام والاسلام لا يشرك الايمان. ثم أدار وسط راحته دائرة وقال هذه دائرة الايمان ثم أدار حولها دائرة أخرى. وقال: هـــذه دائرة الاسلام. أدرهما على مثل هذه الصوة (◯) فمثّل الاسلام بالدائرة الخارجة والايمان بالدائرة الداخلة) (دعائم الاسلام للقاضى النعمان بن محمد تحقيق آصف بن على أصغر فيضى، جزءان، دار المعارف، ١٩٥١، ج ١ ص ١٢).

وإذا كان الايمان هو الباطن فمن الطبيعى أن يكون قائماً فى أساسه على المعرفة والتصديق بالقلب ، وأن يكفى فيه مجرد القول باللسان كما زعمت المرجئة أو القول والعمل فقط كما ذهب غيرها من الفرق ، وانما هو قول باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان : يقول القاضى النعمان بن محمد : « الايمان لا كما زعمت المرجئة أنه قول بلا عمل ، ولا كالذى قالت الجماعة من العامة إن الايمان قول وعمل فقط . .وقول الجماعة إن الايمان قول وعمل فقط . . وقول الجماعة إن الايمان قول وعمل بغير اعتقاد نية محال ، لأنهم قد أجمعوا على أن رجلا لو أمسك عن الطعام والشراب يومه إلى ليله وهو لا ينوى عن الصوم لم يكن صائماً ، ولو قام وركع وسجد وهو لا ينوى الصلاة لم يكن مصلياً . . الخ (دعائم الاسلام ، ج ١ ، ص ٣ ، ٤) .

أما الاسلام فلا يشترط فيه المعرفة والتصديق القلبى . وذلك لأن الاسلام — كما يقول القاضى النعمان بن محمد — « كلمة مأخوذة من السلم وهو الصلح والاستسلام ، وهو الالقاء بالأيدى إلى الطاعة . والايمان حد يأتى بعده وهو المعرفة بحدود الشهادة واعتقادها وأداء حقها وذلك هو الاخلاص » (أساس التأويل ، ص ٤٢) .

وهكذا ى أن المعرفة إذا كانت غير ضرورية فى الاسلام ، عند الاسماعيلية ، فإنها تمثل شرطاً جوهرياً فى الايمان. لكن ما المقصود بالمعرفة التى يشترطها الاسماعيلية ليقوم عليها الايمان؟

ذكرنا آنفاً أن الاسماعيلية فيما يتصل بذات الله وصفاته قد آثروا الصمت ولم يجاروا سائر المتكلمين من أشاعره ومعتزله فى خوضهم فى هذه الدائرة . ومعنى هذا أنهم أبطلوا المعرفة فى هذه الدائرة الخارجة عن حدود

المعرفة الانسانية . ولكننا إذا خرجنا عن حدود هذه الدائرة ، أصبحت المعرفة أساساً للإيمان لأن التفكير عند الاسماعيلية فرض كفاية على المؤمن .

لكن المعرفة الحقة كما يفهمها الاسماعيلية قائمة فى التأويل الباطنى لآيات الكتاب ، وقد جعلوه وقفاً على الأئمة من أهل بيت الرسول . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن المعرفة التى جعلوها شرطاً للإيمان ، لم يفتحوا أبوابها للمؤمنين بعامه ، بل جعلوها وقفاً على الأئمة ، وحصروها فى دائرتهم ، وهو أمر يؤدى فى النهاية إلى « وجوب الاتباع » للأئمة . وذلك لأن المؤمن ينبغى له ، لكى يصح إيمانه . أن يتسلح بالمعرفة . ولكنه محظور عليه أن « يعرف » بنفسه واعتماداً على عقله هو ، لأن المؤمن العادى ليس ممن أوتوا العلم . ولهذا ينبغى عليه فى نهاية الأمر أن يتلقى العلم والمعرفة من مصدرهما الوحيد العارف بحقيقة التأويل الباطنى ، وأعنى به الامام . الأمر الذى يؤدى إلى وجوب اتباع الأئمة والانقياد التام لهم . يقول القاضى النعمان بن محمد : « جعل عز وجل ظاهره (أى ظاهر الكتاب) معجزة رسوله ، وباطنه معجزة الأئمة من أهل بيته ، لا يوجد إلا عندهم ، ولا يستطيع أحد أن يأتى بظاهر الكتاب غير رسوله صلى الله عليه وسلم جدهم ، ولا أن يأتى بباطنه غير الأئمة من ذريته ، وهو علم متوافر بينهم مستودع فيهم » (أساس التأويل ، ص ٣١ — ٣٢) . ومعنى هذا أنه إذا كانت معجزة الرسول هى التنزيل ، فإن معجزة الوصى والأئمة من بعده هى التأويل .

وقد عرفت جميع الأديان التأويلات الباطنية . فقد حاول فيلون الاسكندرى تأويل التوراة تأويلا باطنياً ، ورأى أن التوراة التى تمثل فى مجموعها تاريخ بنى إسرائيل ليست فى حقيقة الأمر إلا قصة النفس الإنسانية

مع الله تعالى . ولهذا نجده يؤول الأشخاص التى وردت فى قصص التوراة بأنها تمثل حالات النفس فى تقلبها وفى انسياقها نحو الرذيلة تارة وفى انجذابها نحو الفضيلة تارة أخرى . فآدم عنده هو النفس التى خلقت على الفطرة ، والتى لا تميل بفطرتها لا إلى الفضيلة ولا إلى الرذيلة . وآدم يُخرج من هذه الحالة، وبالاحساس بها وتمكن هذا الاحساس منه ، حواء . وهذه بدورها تغويها اللذة والسرور (الحية) ، وبهذا تلد النفس العجب (قابيل) وتلد الخير (هابيل) ... الخ (يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص٢٤٨) وفى المسيحية اكتسب التأويل الباطنى للإنجيل أنصاراً على يد القديس أوغسطينوس الذى كان يرى أنه لا ينبغى فهم الكتاب المقدس على ظاهره ، وذهب إلى وجوب تأويل النصوص تأويلا مجازياً . وعلى سبيل المثال ، فإن قصة الخلق فى ستة أيام لا ينبغى — فى رأى القديس أوغسطينوس — فهمها فهماً حرفياً ، لأنها — إذا فهمت هذا الفهم — تصور الله على أنه كالصانع الانسانى الذى يصنع فى الزمان ، مع أن الكتاب نفسه يشهد بأن الأيام الواردة ذكرها فيه ليست كأيامنا .

وفى الاسلام كان إخوان الصفا والاسماعيلية الباطنية أكبر المدافعين عن التأويل الباطنى وقالوا إن للكتب السماوية تأويلات وتفسيرات غير ما يدل عليها ظاهر ألفاظها يعرفها العلماء الراسخون فى العلم » (انظر رسائل إخوان الصفا ، ج ٢ ، ص ١٧٩) .

وقد روى الاسماعيلية آيات وأحاديث كثيرة تثبت ضرورة الالتجاء إلى هذا التأويل الباطنى . مثل : «وذروا ظاهر الإثم وباطنه» ومثله «وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة» ومثل «وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » . ومثل قوله سبحانه أيضا فى قصة يوسف « وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث» . وكقوله أيضاً «وكذلك مكنا ليوسف

فى الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث » . ومن الأحاديث النبوية فى هذا الشأن قول رسول الله « مانزلت علىّ من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن » (انظر النعمان بن محمد : أساس التأويل ، ص ٢٨ — ٣٢) .

والحق أن هذه المبالغة فى الزعم بأن الأئمة هم المسئولون وحدهم عن التأويل الباطنى للقرآن ، وأن لهم فى هذا معجزتهم التى تضارع معجزة النبى فى تنزيل ظاهر القرآن ، وقول الكرمانى على سبيل المثال أن الوصى أو الإمام هو وحده الذى يستطيع أن يتوجه إلى القرآن لإخراج التأويلات الخفية منه (راحة العقل ، ص ٦٤ — ٦٥) ، كل هذا أثار المسلمين ضد الاسماعيلية ، لأننا كمسلمين لا نعلم غير كتاب الله وسنة رسوله مصدراً للدين . أما أن يزعم الاسماعيلية أن ثمة مصدرا ثالثا للدين هو الأئمة ، لأنهم وحدهم الراسخون فى العلم ، ولأنهم حملة التأويل ، فهذ ما لا نقر به .

إلا أن الاسماعيلية يردون على هذا بقولهم إن التأويل الباطنى ليس من حظ جميع الناس،فهو من ناحية وقف على طائفة خاصة هم الأئمة ، ومن ناحية أخرى فإن إذاعته يجب أن تحاط بحذر بالغ ويجب قصره على أهل الدعوة فحسب ، وتحريم نشره بين الجمهور . ومن أجل هذا أحاطوا دعوتهم بسرية كاملة ، وكانوا أساتذة كبارا فى التنظيمات السرية . فقد ذكر المقريزى (الخطط ، ج ٢ ، ص ٢٢٥ — ٢٣٢) أن الاسماعيلية قسموا دعوتهم إلى تسع درجات ينتقل فيها المدعو من درجة إلى درجة حتى إذا ما وصل إلى الدرجة التاسعة يبيح له الداعى الانتقال إلى كتب الفلاسفة والخوض فى مسائل العلم الإلهى والتأويلات الباطنية . وحديث المقريزى عن درجات الدعوة الاسماعيلية يشابه إلى حد بعيد حديث الغزالى عنها فى فضائح الباطنية وذلك فى الفصل الذى وضع له عنواناً «فى درجات حيلهم» (الفصل الأول من الباب الثالث) حيث ذهب إلى أن حيل الباطنية فى استدراج المستجيب

تسع درجات : أولها الزرق (أى الخديعة) ثم التفرس ثم التأنيس ثم التشكيك (الاجتهاد فى تغيير اعتقاد المستجيب بأن يزلزل الداعى عقيدته فيما هو مصمم عليه) ثم التعلق (بأن يطوى عنه جوانب هــــذه الشكوك ويتركه معلقاً لا يشبع فضوله) ثم الربط (بأن يربط لسانه بإيمان مغلظه وعهود مؤكدة لا يجسر على مخالفتها) ثم التدليس (ومعناه أن لا يسمح ببث الأسرار إليه دفعة واحدة بل بالتدريج) ثم التلبيس (ومعناه أن يواطىء المستجيب على مقدمات يتسلمها منه مقبولة الظاهر مشهورة عند الناس ذائعة ويرسخ ذلك فى نفسه مدة ثم يستدرجه منها بنتائج باطلة) ثم الخلع والسلخ (وهما متفقان فى أن جوهرهما قائم على خلع عقيدة المستجيب وإقناعه بطرح التكاليف الشرعية لكنهما يفترقان فى أن الخلع يختص بالجانب العملى الذى يتناول حدود الشرع وتكاليفه ، فى حين أن السلخ يختص بالجانب العقائدى فهو إذن خلع للعقيدة . وتسمى هذه الرتبة عندهم البلاغ الأكبر) (فضائح الباطنية للإمام الغزالى — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤ ، ص ٧١ — ٣٢) .

وإنما نقلنا هذا الكلام عن الغزالى والمقريزى لبيان أن الاسماعيلية لم يكونوا يقولون بتأويلاتهم الباطنية لجميع الناس وأنهم كانوا يحترزون كل الاحتراز فى مكاشفه المستجيب بتأويلاتهم . لكننا نشك كثيرا فيما تضمنه من أن الدعوة الاسماعيلية تشتمل على الخلع والسلخ وإسقاط التدبير وطرح حدود الشرع ، كما نشك أيضاً فيما نقله بعض أهل السنة عن أسرار الدعوة الاسماعيلية . فقد روى محمد بن مالك بن أبى الفضائل الحمادى اليمانى من فقهاء السنة فى اليمن فى أواسط المائة الخامسة للهجرة فى كتابه « كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة » (نشره محمد زاهد الكوثرى ، مكتبة الخانجى ، ١٩٥٥ مع كتاب التبصير فى الدين لأبى مظفر الاسفرايينى) من

أسرار الدعوة الصليحية فى اليمن ، الذى يقول لنا المؤلف أنه أندس بين أتباعها ، روى لنا من إباحة الفجور والفسق بين أفراد الدعوة ما يصعب تصديقه . إذ يقول: «حتى إذا جن الليل ودارت الكؤوس وطابت النفوس أحضر جميع أهل هذه الدعوة الملعونة حريمهم فيدخلن عليهم من كل باب وأطفأوا السرج والشموع وأخذ كل منهم ما وقع عليه فى يده . ثم يأمر المقتدى زوجته أن تفعل كفعل الداعى الملعون وجميع المستجيبين فيشكره ذلك المخدوع على مافعل له فيقول له : ليس هذا من فضلى ، هذا من فضل مولانا أمير المؤمنين » (كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطه لليمانى ، ص ١٩٥) . ويعلق الدكتور على سامى النشار عما ورد فى هذا الكتاب فيقول : « هل من السهولة بمكان أن نصدق هذا ؟ وهل يعقل أن يفعل هذا فى وسط بطون عربية يمانية » (نشأة التشيع وتطورد ، ص ٤٠٧) .

نقول إننا نشك كثيرا فى مثل هذه الأقوال التى ذكرها أهل السنة ـ فيما يبدو ـ من قبيل التشنيع على الفرق الباطنية . ونستبعد تماما أن تكون الدعوة الإسماعيلية فى دورها المغربى ـ وهو ما يهمنا فى هذا الكتاب بصفة خاصة ـ قد عرفت هذا الغلو الذى يتنافى مع مبادىء كل دين ، فضلا عن الدين الإسلامى ، ويأباه كل عرف وينفر منه كل مجتمع .

ويهمنا بعد هذا أن نعود إلى التأويل الباطنى وارتباطه بالإيمان عند الاسماعيلية وحرصهم على أن تكون الأئمة مصدراً له وعدم إباحتهم به للجمهور ، والتجائهم فى سبيل إخفائه عنه إلى كل هذه السرية المحوطة بالحذر وعدم الثقة . فقد تبادر إلى الذهن أن الاسماعيلية لا يعترفون إلا بالتأويل الباطنى للقرآن ، وأنهم يعترفون بالتأويلين معا ويعتقدان أنهما من الممكن أن يسيرا جنبا إلى جنب فى تعايش سلمى . وذلك لأنه إذا كان التأويل الباطنى وقفا على الإمام وأهل الدعوة وإذا كان أهل الدعوة حريصين على تبادل

هذا التأويل فيما بينهم فحسب ، وقصره على دائرتهم هم ، فليس معنى هذا أنهم يكفرون سائر المسلمين لعدم علمهم بهذا التأويل الباطنى بل إنهم يذهبون إلى أن من المصلحة العامة أن يظل كافة المسلمين يؤولون القرآن هذا التأويل الظاهرى .

ففى حديث القاضى النعمان بن محمد عن تأويل الجنة تأويلا باطنياً ومعناها فى هذا التأويل « التأييد بالعلم الحيقق الروحانى الصافى اللطيف » ، نجده يقول :

« فلا يتوهم السامع أنا إذا ذكرنا باطن الجنة نفينا أن يكون ثمة جنة خلد ودار نعيم ، وإذا ذكرنا باطن النار نفينا بذلك أن يكون ثمة نار ودار عذاب ، أو متى ذكرنا تأويل شىء من الباطن أبطلنا من أجله الظاهر . نعوذ بالله من ذلك . لأنه لن يقوم ظاهر إلا بباطن ، كما أننا لا نشاهد فى هذه الدنيا روحا تقوم فى البشريين إلا فى جسد ، ولا باطن إلا وله ظاهر ، ولولا الظاهر يقع عليه اسم الباطن . فأفهموا هذا معشر المؤمنين فهما تاما متقنا ، واشعروا قلوبكم به ، فإن أكثر من هلك من أهل هذا العلم إنما هلك من هذا الوجه ، ومن أجله وقع آدم فى الخطيئة . وسنذكر ذلك فى حينه . فآمنوا بظاهر ما أنزل الله وباطنه واعتقدوا واعملوا به . وقد قال الله تعالى : « وذروا ظاهر الإثم وباطنه » (أساس التأويل ، ص ٦٠) . ثم يضيف فى حديثه عن الحلال والحرام الظاهرين ، والحلال والحرام الباطنيين قوله : « مظاهر الحلال حلال وباطنه حلال . ومظاهر الحرام حرام وباطنه حرام » (ص ٦١) .

* * *

ومصدر التأويلات الباطنية لقصص الأنبياء عند الاسماعيلية أنهم

يذهبون إلى أن التفسيرات التى ذكرها المفسرون جعلت الأنبياء مذنبين مخطئين . وهم أى الاسماعيلية يستنكرون هذا الاعتقاد بعصمتهم . وهذا هو الذى دعاهم إلى تأويل قصصهم تأويلا باطنياً .

فرواية المفسرين مثلا لقصة آدم وخروجه من الجنة بسبب ثمرة أكلها وانكشاف عورته وظهور سوءته ، كل هذا لايقبله الاسماعيلية على ظاهره ويقولون إن وراءه تأويلا باطنيا . وفى هذا يقول القاضى النعمان بن محمد المغربى : « والله جل ذكره وعلا أجل من أن يفعل ذلك بنبى قد اصطفاه وأكرمه ، ولو أن أحد المتأولين كذلك نظر إلى إنسان نقم على عبد له فنزل عنه ثيابه ، وتركه عريانا بادىء الصورة لسفه بذلك العمل ، وهم ينسبون ذلك إلى معبودهم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا » (أساس التأويل ، ص ٦٨) . أما تأويل قصة آدم عندهم فمؤداه أن آدم لم يكن أول الخلق جميعا ، إنما عاش قبله عالم من البشر بينهم آدم ، وأن آدم كان له حجة هى التى رمز إليها القرآن الكريم بحواء . أى أن حواء عندهم لم تكن زوجة آدم ، إنما كانت أقرب الدعاة إلى آدم ، وأن آدم وحواء كانا ينعمان فى ظل دعوة الإمام الذى كان قبل آدم بالسعادة والطمأنينة ، فتطلع آدم إلى مرتبة دينية أعلى من مرتبته فأخرجه الامام من الدعوة . ولكن آدم عاد إليه بعد أن تاب الله عليه وبعد أن أهبطه ومعه حواء من حدود التأويل بدون حجاب ، وأخرجه من دائرة أولى العزم من الأنبياء ، ومع ذلك فإن الله تعالى أيده بالوصية .

ويعتقد الاسماعيلية أن الحياة تتجدد على فترات زمنية يطلقون عليها اسم الأدوار ، وأن مايحدث فى كل دور يحدث مايشبهه تماما فى الأدوار اللاحقة . وتنقسم الأدوار إلى أدوار كبيرة وأدوار صغيرة . والدور الكبير الذى نحن فيه الآن هو الذى بدأ بآدم وينتهى بالقيامة . أما الأدوار

الصغيرة فعلى رأس كل دور منها نبى ، وعدد هذه الأدوار سبعة : دور آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد والقائم المنتظر . ولكل دور إمام وإمام متم وأساس وناطق وسبعة أئمة . وبهذه المناسبة ، فإن الاسماعيلية تسمى بالسبعية لإكبارهم للعدد سبعة واعتقادهم بأن نظام الكون كله يتحكم فيه العدد سبعة ، فالأدوار سبعة والأنبياء النطقاء سبعة والأئمة سبعة والسموات سبع والأراضون سبع (والسموات السبع ليست فى التأويل الباطنى إلا إشارة إلى الأئمة السبعة) وأيام الأسبوع سبع والجسد الانسانى أعضاؤه سبعة : يدان ورجلان وظهر وبطن وقلب . ورأس الانسان سبعة أجزاء : عينان وأذنان وأنف وفم ولسان .

وللاسماعيلية تفسيرات باطنية فى سور الأنبياء كلهم وفى السور الأخرى . مثال ذلك سورة النور . الله نور السموات والأرض . فنوره فى السموات هداه ، ونوره فى الأرض الأئمة . مثل نوره كمشكاة . ضربها مثلا لفاطمة الزهراء بنت محمد رسول الله . فيها مصباح يعنى الحسين . المصباح فى زجاجة يعنى حين كان فى بطنها . الزجاجة كأنها كوكب درى . يعنى فاطمة فى صفائها كالزجاجة وفى شرفها على النساء كالكوكب الدرى يعنى النير . يوقد من شجرة مباركة . وهو ابراهيم خليل الرحمن . زيتونة يعنى ابراهيم ، حين سماه بالشجرة أنها من شجرة الزيتون . والزيتون مما تسمى به الأئمة والرسل . والتين مما تسمى به الأوصياء والحجج . فيقال إنها من أصل ناطق . ثم قال لاشرقية ولاغربية . يعنى الملة ملة ابراهيم عليه السلام . لاشرقية يعنى لانصرانية تشبه ملة عيسى ولا غربية يعنى ولا يهودية تشبه ملة موسى . كقوله تعالى : « وما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما » . ثم قال : يكاد زيتها يضيء يعنى يكاد الحسين فى بطنها ينطق بالامامة قبل أن تلده . وقوله : ولو لم تمسسه نار

يعنى ولو لم يقمه إمام . نور على نور . أى فى ذكائه . يهدى الله لنوره من يشاء أى يهديهم بالولاية له لولاية الأئمة .

وتأويلاتهم الباطنية للتكاليف الشرعية كثيرة منها : الجنابة معناها مبادرة المستجيب بإفشاء سر إليه قبل أن ينال رتبة استحقاقه ، ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل ذلك ، ومجامعة البهيمة معناها معالجة من لا عهد عليه ولم يؤد شيئاً من صدقة النجوى وهى مائة وتسعة عشر درهما عندهم . الاحتلام معناه أن يسبق لسان المستجيب إلى إفشاء السر فى غير محله . الطهور هو التبرى والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى مبايعة الإمام . الصيام هو الإمساك عن كشف السر . الكعبة هى النبى . والباب على . والصفا هو النبى والمروة على . والميقات هو الأساس والتلبية إجابة الداعى والطواف بالبيت سبعاً هو الطواف بمحمد إلى تمام الأئمة السبعة . والصلوات الخمس أدلة على الأصول الأربعة وعلى الإمام . فالفجر دليل السابق . والظهر دليل التالى والعصر للأساس والمغرب دليل الناطق والعشاء دليل الإمام . . . . (نقلا عن فضائح الباطنية للإمام الغزالى ، الطبعة السابقة ، ص ٥٥ — ٥٦) .

وجميع هذه التأويلات الباطنية لا غبار عليها — عندى — إذا كان الاسماعيلية يؤمنون إلى جانبها بجميع التأويلات الظاهرة للتكاليف الشرعية ، ويعتقدون كما ذهب إلى ذلك القاضى النعمان بن محمد فى نص سابق من أن « مظاهر الحلال حلال وباطنه حلال ، ومظاهر الحرام حرام وباطنه حرام » . وبهذا تسقط تهم كثيرة اتهم بها الاسماعيلية ، مثل التهمة التى وجهها إليهم الإمام الغزالى والتى تقول بإنكارهم للقيامة والمعاد . فالغزالى يقول بأن الاسماعيلية أولوا القيامة وقالوا إنها رمز إلى خروج الإمام وقيام قائم الزمان وأما المعاد فأنكروا ما ورد به الأنبياء وقالوا معنى المعاد عود كل

شيء إلى أصله (فضائح الباطنية ص ٤٤) . لكننا إذا وضعنا في أذهاننا النص الذي سبق أن قدمناه للقاضي النعمان بن محمد والذي يقرر فيه صراحة أنهم يؤمنون بكل مايشتمل عليه التأويل الظاهري للقرآن إلى جانب إيمانهم بتأويلهم الباطني الخاص له ، اتضح لنا أن الاسماعيلية لم ينكروا إطلاقاً القيامة والمعاد كما أنهم لم يسقطوا التكاليف الشرعية .

وقد رأينا سابقاً بطلان كثير من التهم التي تقال ضد الاسماعيلية . مثل التهمة التي تقرر أنهم وضعوا الإمامة في مكان أعلى من النبوة . فقد رأينا — في نص للقاضي النعمان بن محمد أيضاً — أن الإمامة عنده في مرتبة أدنى من مرتبة النبوة . أما التهم الأخرى التي تزعم أنهم — أي الاسماعيلية — أنكروا الوجود الالهي لأنهم نفوا الأيس والليس عن الذات الالهية أو التي تؤول نفيهم للصفات الالهية على أنه تعطيل فلا محل هنا لاعادة التحليلات التي قدمناها بخصوصها ، أو اعادة أقوال فلاسفة الاسماعيلية في ردهم على بعض الدعاة الذين وقعوا في تأليه الأئمة .

أما التهمة الكبرى التي يرددها أهل السنة دائماً ضد الاسماعيلية من أنهم حلوليون ، يؤمنون بحلول اللاهوت في الأئمة ، ويعتقدون بأن أجسامهم هياكل من النور ، قد حل فيها النور المحمدي وهو نور متصل حتى من قبل أن يولد الرسول عليه السلام إلى أن وصل إلى الامام قائم الزمان ، فيبدو أنه من واجبنا أن نفرق فيها بين نظريتين : نظرية النور المحمدي واتصاله ، ونظرية الحلول . والاسماعيلية ينكرون الحلول أي أنهم ينكرون حلول اللاهوت في ناسوت الأئمة . ولكنهم يؤمنون باتصال النور المحمدي . ولهذا نجد الداعي جعفر بن منصور اليمن (كتاب الكشف المنسوب إلى الداعي جعفر بن منصور اليمن ـ نشرة ستر وطمان ـ دار الفكر العربي) يعارض القائلين بالحلول ويقول :

« قول الغلاة من المسلمين فى الأئمة والرسل أن أجسامهم كذلك هياكل يستجن فيها البارى وينزل إلى الأرض . فهم قباب له ومقامات تحويه فى أرضه ، يقوم فى جسم كل واحد منهم فى زمانه . فسبحان الله وتعالى عما يقول الظالمون . فقد نهى الله تعالى عن ذلك فى كتابه حيث يقول : « يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق » (كتاب الكشف ، ص ٧٠).

القسم الثانى

الاسلام السنى فى الشمال الأفريقى

الفصل الأول

تاريخ فلسفة الاسلام السنى

منذ الفتح

حتى قيام دولة المرابطين

المقالة الأولى

مراحل انتشار الاسلام السنى

فى الشمال الافريقى

يقال الاسلام السنى فى مقابل الاسلام الشيعى ، لأن الشيعة هى الفرقة الاسلامية التى تقابل بالتضاد أهل السنة والجماعة . ويقصد بالاسلام السنى الاسلام الذى وجد مع الكتاب والسنة فى عهد النبى والصحابة والتابعين مع ما صاحبه من رأى وقياس واجتهاد على يد الفقهاء الأربعة ، ومع ما داخل هذا كله من نشأة علم الكلام السنى عند أصحاب الحديث والسنة وأهل الرأى. أما تطور علم الكلام ، والنزاع الذى شهده التفكير الاسلامى بعد هذا بين الفرق والمدارس المختلفة ، مع ما امتزج بهذا كله من فلسفة وجدل متأثراً فى هذا بعلوم الأوائل (علوم اليونان والتيارات الفلسفية اليونانية) ، فهو وإن كان قد بعد قليلا أو كثيراً عما يمكن أن نسميه بالفلسفة القرآنية ، إلا أن من الممكن أن نعده مع هذا تطوراً للرأى وامتداداً للإسلام السنى وتنشيطاً له ، ومظهراً من مظاهر صحة هذا الاسلام السنى . وذلك لأنه مهما قيل عن ابتعاد بعض الفرق الاسلامية عن السنة وعن الفلسفة القرآنية ، ومهما قيل عن تأثرها بمؤثرات وأفكار أجنبية ، إلا أنه ليس من شك فى أن قيام هذه الفرق كان له على أى حال أكبر الأثر فى إذكاء روح الجدل بين المسلمين وفى تذرع فقهاء الاسلام السنى وفلاسفته على مر العصور بحجج جديدة قاوموا بها إدعاءات « أهل البدع » والثنويه والمانويه والديصانيه والزنادقة . . . الخ . ومن هذا ترى أننا نخالف هنا بعض مؤرخى الفلسفة الاسلامية الذين نظروا إلى العصر الذى نشأ فيه علم الكلام وظهرت فيه

الفرق الاسلامية على أنه عصر تدهور للتفكير الاسلامى ، بالقياس إلى العصر السابق عليه الذى انمحى فيه كل جدل عقائدى .

ولهذا فإننا فى حديثنا هنا عن تاريخ فلسفة الاسلام فى الشمال الافريقى سنتناول تاريخ الاسلام السنى وسنقصد به كل التطور الذى شهده الفكر الفلسفى الاسلامى ، فى هذا الجزء من العالم الاسلامى ، وذلك باستثناء التيارين الخارجى والشيعى اللذين تحدثنا عنهما فى القسم الأول من هذا الكتاب .

وقبل أن نقسم تاريخ فلسفة الاسلام السنى فى الشمال الافريقى إلى مراحله ونتناول دراسة كل مرحله منها على حدة ، يحسن أن نبدأ بأن نقدم للقارىء مراحل انتشار الاسلام السنى فى الشمال الافريقى .

* * *

١ — نستطيع أن نتخذ من تاريخ خروج عقبة بن نافع الى المغرب عام ٤٦ هـ وتأسيسه مدينة القيروان نقطة بدء تاريخ الاسلام السنى فى الشمال الافريقى ، وأول مرحلة من مراحله . أما دخول المسلمين إليه قبل ذلك فى عهد عمرو بن العاص وفى عهد عبد الله بن سعد ثم على يد معاوية بن حديج فكان دخولا خاطفا ، كل اعتماده على جرائد الخيل بدلا من الجيوش المنظمة . لكن عقبة بالرغم من تشييده للقيروان إلا أنه لم يستطع إخضاع أفريقية (تونس) والمغرب . الأمر الذى لم يتم إلا على يد أبى المهاجر دينار الذى أسلمت على يديه صنهاجة أفريقية وصنهاجة المغرب الأقصى وبعض قبائل الريف . ثم على يد عقبة بن نافع فى ولايته الثانية التى أوغل فيها بجيوش المسلمين حتى طنجة ، وأخضع للإسلام برانس المغرب الأوسط وزناته ومصموده الساحل . وكان عقبة بهذا أول قائد

عربى تطأ أقدامه هذه الأراضى النائية فى المغرب الأقصى . بل إنه وصل بجيوشه إلى إقليم السوس الأدنى والسوس الأقصى (أنظر كتاب رياض النفوس فى طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم وعبادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم لأبى بكر عبد الله بن أبى عبد الله المالكى — نشره الدكتور حسين مؤنس — الجزء الأول — من الفتح العربى إلى آخر سنة ٣٠٠ هـ — الطبعة الأولى ١٩٥١ ، ص ٢٦) ووصل إلى جبال درن ، ديار الملثمين ، وانتصر عليهم ، فكان بهذا أول من أخضع أهل اللثام من المصامدة للإسلام .

لكن بعد مقتل عقبة وأبى المهاجر ارتد كثير من البربر بالمغرب الأقصى عن الإسلام . ولهذا اقتنع حسان بن النعمان من بعدهما بنشر الإسلام فى أفريقية ، وخشى أن يتجاوزها إلى المغرب فيحدث له ما حدث لسلفيه . ولم يفكر المسلمون فى العودة إلى المغرب الأقصى إلا على يد زهير ابن قيس الذى هزم كسيلة قائد البربر وفتح الطريق للإسلام مرة أخرى ليعاود تاريخه بالمغرب الأقصى .

٢ — وما أن استقر الحكم لبنى أمية بعد فترة الفتن حتى أرسل عبدالملك ابن مروان موسى بن نصر إلى المغرب ، فقاد جحافل المسلمين إلى المغرب الأقصى وأشرك البربر فى الحكم فأقبلوا على الإسلام إقبالا عظيما معجبين بشجاعة العرب محاولين فهم الدين الجديد ، بعد أن كانوا اقدار تدواعنه . وأخذ موسى يفقه البربر فى أمور دينهم وينشىء المساجد . فكان قدوم موسى بن نصير إلى المغرب مرحلة أخرى من مراحل انتشار الإسلام فى الشمال الأفريقى

٣ — لكن يبدو أن الدخول المنظم للبربر لم يتم إلا فى عهد الخليفة الأموى الثامن عمر بن عبد العزيز . فقد حرص هذا الخليفة على تثقيف من دخل فى الإمبراطورية الإسلامية بدين الإسلام ، فبعث إلى إسماعيل

ابن عبيد الله أبي المهاجر الذى قد ولى إفريقية من قبله بعشرة من الفقهاء اختارهم من خيار التابعين ليبصروا الناس بشئون الإسلام .

ويرى أبو العرب التميمى (محمد بن أحمد بن تميم التميمى) فى كتابه طبقات علماء أفريقية (نشره الشيخ محمد بن أبى شنب مع كتاب طبقات علماء تونس لنفس المؤلف . وقد طبع الكتابان مع كتاب طبقات علماء افريقية لمحمد بن الحارث الخشنى الذى نشره إرنست لى رو Ernest Leroux فى مجلد واحد ، طبعة باريس ، ١٩١٥) أن من بين هؤلاء الفقهاء العشرة ثمانية ذكر أسماؤهم فى هذا النص :

« قد حدثنى فرات بن محمد أن عمر بن عبد العزيز أرسل عشرة من التابعين يفقهون أهل افريقية ، فهم : موهب بن حد المعافرى وأقام بأفريقية حتى مات بها . وحبان بن أبى جبلة . واسماعيل بن عبيد الله الأعور القرشى مولاهم وكان رجلا صالحا استعمله عمر بن عبد العزيز على افريقية ليفقههم أيضاً . واسماعيل بن عبيد الله مولى الأنصار هو صاحب مسجد سوق اسماعيل والأحباس . وهو الذى يقال له تاجر الله . وممن بعث عمر ابن عبد العزيز إلى افريقية طلق بن جابان يفقههم . وبكر بن سوادة وعبد الرحمن بن رافع التنوخى وقد كان ولى قضاء افريقية . وأبو عبد الرحمن الحبلى واسمه عبد الله بن يزيد مات بإفريقية وله بها مسجد . وسعيد ابن مسعود التجيبى » .

(قارن أسماء هؤلاء الفقهاء فى البيان المغرب فى حلى المغرب لابن عذارى المراكشى وكذلك فى كتاب معالم الإيمان لمعرفة أهل القيروان للدباغ ، الجزء الأول ، ص ١٥٤)

وقدوم هؤلاء الفقهاء إلى المغرب وانتشارهم فى ربوعه يفقهون الناس

فى أمور دينهم يعد مرحلة هامة من مراحل انتشار الإسلام السنى فى الشمال الإفريقى ، لا بل فى القارة الإفريقية كلها . فما زالت الأجيال الحالية من الأفارقة ، فى غرب القارة وشرقها ، تتناقل حتى يومنا هذا خبر قدوم هؤلاء العشرة إلى أفريقية فى كثير من الإعجاب ، وما زالت هذه الأجيال تعدهم أصحاب الفضل الأكبر فى نشر الثقافة الإسلامية فى القارة الأفريقية كلها .

٥ — وفى أواخر الحكم الأموى ، أيام ولاية عبد الرحمن بن حبيب الفهرى من قبل آخر ملوك بنى أمية وهو مروان بن محمد المسمى بمروان الأحمر ، عمد عبد الرحمن إلى تنفيذ مشروع ضخم كان له أكبر الأثر فى انتشار الإسلام . فقام بحفر سلسلة من الآبار تصل بين واحات أفريقية وبين مدينة أودغشت بصحراء المغرب الأقصى . وأصبح بهذا الطريق ممهداً أمام قوافل التجارة للتوغل فى غرب أفريقية عبر الصحراء بعد أن كان الطريق الوحيد للتجارة هو طريق الساحل بمحاذاة المحيط . ثم اتجه بعد هذا عبد الرحمن إلى مقاومة حركات الخوارج التى كانت قد ظهرت فى عهده . وبهذا نستطيع أن نعد ولاية عبدالرحمن بن حبيب الفهرى مرحلة هامة من مراحل انتشار الإسلام السنى فى شمال أفريقية .

٦ — وسقطت الدولة الأموية واستمر عبد الرحمن الفهرى فى ولايته بالقيروان بعد أن أقره عليها أبو العباس السفاح أول الخلفاء العباسيين . ولكن ما لبث أن قتله أخواه إلياس وعبد الوارث عام ١٣٨ ﻫ (رياض النفوس للمالكى) . ولم يتغير الحال فى الدولة العباسية عما كان عليه فى الدولة الأموية ، إذ ظل الولاة يحكمون فى الشمال الأفريقى من قبل الخليفة العباسى فى بغداد حتى عام ١٨٣ ﻫ . وإبان عهد الرشيد تولى ابراهيم ابن

الأغلب الحكم فى القيروان وأسس بها دولة الأغالبية (١٨٤ هـ — ٢٩٦ هـ) التى استقلت عن الخلافة العباسية فى بغداد .

ويعد حكم الأغالبة مرحلة هامة من مراحل استقرار الاسلام السنى فى الشمال الأفريقى ، وكتب الظهور فى عهدهم لمذهبين : مذهب أبى حنيفة ومذهب مالك . وكان الأغالبة لايولون القضاء إلا لأتباع مذهب أبى حنيفة. إلا أن مذهب مالك كان أوسع انتشاراً من مذهب أبى حنيفة وذلك لقربه من نفوس عامة الشعب ولابتعاده عن الرأى والتزامه حدود السنة . واستمر ملوك الأغالبة فى الاعتماد على القضاة الأحناف ، واستمر فقهاء المالكيين فى التقرب إلى عامة الشعب حتى انتهى الأمر بأن اتسعت الفجوة بين الحكام والشعب ، وأسقط الشعب ملك الأغالبة ، وكان فقهاء المالكية وراء الإطاحة بحكم الأغالبة ، لأنهم أصبحوا يمثلون فى نظر الشعب زعماءه القوميين الذين ضربوا لهم أمثلة فى الزهد والبعد عن السلطان تتعارض مع مظاهر البذخ والترف التى أحاط بها أنفسهم الحكام العرب من الأغالبة. ومن القصص التى تصور زهد فقهاء المالكية تلك القصة التى رواها الدباغ فى معالم الإيمان (جـ ٢ ، ص ١٨) عن أبى خالد عبد الخالق الذى عرف بإسم «القتات» مع ابراهيم بن الأغلب : فقد بعث ابراهيم بن الأغلب إلى عبد الخالق فقال له بلغنى أن لك عيالا وأنك من العرب فخذ هذه المائة دينار فقال له : أنا غنى عنها . فقال ابراهيم : زيدوه مائة أخرى . فقال عبد الخالق: لو كانت لى حاجة إليك لكانت لى فى المائة كفاية . فلم يزل يقول زيدوه وعبد الخالق يقول كلامه الأول حتى بلغ معه الخمسمائة دينار فقال ابراهيم: أفسدكم البربرى . يعنى البهلول بن راشد . والله لو أدركته لجعلته يرقص قال عبد الخالق ، فحسست شعرى قد خرج من عمامتى ثم أقبلت عليه فقلت: والله لو أدركته لكنت عليه أهون من هذا الطين الذى يعجن بين يدى

ثم انصرفت » . والقصة كما تدل على زهد فقهاء المالكية فإنها تدل أيضاً على تعصب الأغالبة للعرب ضد البربر .

ويتميز حكم الأغالبة ، على أى حال ، بأن أقبل فيه على المغرب أكثر من ثلاثين فقيها كلهم لقى مالك ونقل عنه ، وكلهم — وعلى رأسهم أبى سعيد سحنون (توفى عام ٢٤٠ هـ) وغيره ممن سيرد ذكرهم فيما بعد — كان لهم الفضل فى نشر مذهب مالك فى الشمال الأفريقى . أما مذهب أبى حنيفة فكان أول من دعا إليه أسد بن الفرات[1] الذى كان مالكياً ودفعته

---

(١) يقول المالكى فى رياض النفوس إن أسد بن الفرات (توفى عام ٢١٤ هـ.) قد ولى قضاء أفريقية عام ٢٠٣ هـ. وأن له كتاباً اسمه «الأسدية» وقد دونه بعد أن رحل إلى المشرق وقابل مالك بن أنس ورحل إلى العراق وقابل أصحاب أبى حنيفة . وكان يلتزم من أقوال أهل المدينة (مالك) وأهل العراق (أبى حنيفة) ما وافق الحق عنده . ويقول الدباغ فى معالم الإيمان (ج ٢ ، ص ١١) إن أسد بن الفرات سمع من مالك موطأه ثم ذهب إلى العراق فلقى أصحاب أبى حنيفة : أبا يوسف وأسد بن عمرو ومحمد بن الحسين وغيرهم . ويصور لنا المقدسى فى أحسن التقاسيم كيف أن أهل المغرب أخبروه عن السبب الذى من أجله تحول أسد بن الفرات من المالكية إلى الحنفية ، سألهم (أى المقدسى) : كيف وقع مذهب أبى حنيفة رحمه الله إليكم ولم يكن على سابلتكم ؟ قالوا : لما قدم وهب بن وهب من عند مالك رحمه الله وقد جاز من الفقة والعلوم ما جاز ، استنكف أسد بن عبد الله أن يدرس عليه لجلالته وكبر نفسه فرحل إلى المدينة ليدرس على مالك فوجده عليلا ، فلما طال مقامه عنده قال له : إرجع إلى ابن وهب فقد أودعته علمى . وكفيتكم به الرحلة . فصعب ذلك على أسد وسأل : هل يعرف لمالك نظير ؟ فقالوا : فتى بالكوفه يقال له محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة . قالوا فرحل إليه . وأقبل عليه محمد إقبالا لم يقبلة على أحد ، ورأى فهماً وحرصاً ، فزقه الفقه زقا . فلما علم أنه قد استقل وبلغ مراده فيه ، سيبه إلى المغرب ، فلما دخلها اختلف إليه الفتيان ورأوا فروعاً حيرتهم ، ودقائق أعجبتهم ومسائل ما طفت على أذن ابن وهب . وتخرج به خلق . وفشا مذهب أبى حنيفة رحمه الله » .

ويصحح العلامة أحمد تيمور فى كتابه الصغير القيم « نظرة تاريخية فى حدوث المذاهب الفقهية » بعض وقائع هذه القصة فيقول إن وهب بن وهب تصحيحه عبد الله ابن وهب وأن بن عبد الله تصحيحه أسد أبو عبد الله . وأن أسداً لم يجد مالكا عليلا ، إذ الصحيح أنه عندما قابله قال له مالك عندما استزاده أسد : (حسبك يا مغربى . إن أحببت الرأى فعليك بالعراق)

ومما يؤيد أن أسد بن الفرات كان حنفياً وليس مالكياً على عكس ما يذهب إليه بعض =

خصومته مع سحنون إلى التحمس للمذهب الحنفى مع معرفته التامة بمذهب مالك .

ويعد قيام دولة الأغالبة مرحلة هامة من مراحل استقرار الإسلام السنى فى الشمال الأفريقى وذلك لسماحهم بمذهبى أبى حنيفة ومالك ، ولمقاومتهم لكل الآراء الوافدة من الشرق على يد أصحاب الاعتزال والقدرية ، ولخصومتهم — بنوع خاص — للتشيع وألوانه .

٧ — وقامت دولة الأدارسة فى المغرب الأقصى (قامت عام ١٧٢ هـ وفى خلافة هارون الرشيد) بنفس الدور الذى قام به الأغالبة فى أفريقية (تونس) من حيث تثبيت دعائم الإسلام السنى فى قبيلة أورية أولا ثم فى قبائل لمتونه وجداله ومسوفه بعد هذا ، ومن حيث انتشار الإسلام وتقويته فى ربوع القارة بوجه عام . وذلك فى الفترة التى استمر فيها حكم الأغالبة بأفريقية .

= المؤرخين (أنظر د . حسين مؤنس فى المقدمة التى كتبها لكتاب رياض النفوس للمالكى) أنه تولى القضاء فى عهد الأغالبه ، على أفريقيه وصقليه ، ولم يكن الأغالبه يولون مالكيين فى منصب القضاء إلا فى القليل النادر . ومنافسة سحنون لأسد بن الفرات معروفة . وهى منافسة لا تفهم إلا لأن الأول حنفى والثانى مالكى (أنظر مقاله بنو الأغلب فى دائرة المعارف الاسلامية) . ويقول الدباغ (معالم الإيمان ٢ ص ٣) إن أسد سمع الفقه بمصر على عبد الرحمن بن القاسم وعنه دون الأسدية وقدم بها القيروان فسمعها منه خلق كثير منهم سحنون وغيره . ثم أظهر مذهب أبى حنيفه لقصة تركناها وأخذه الناس عنه واشتهرت إمامته) .

لكن لا شك فى أن أسد بن الفرات كان عالما بالمذهبين معاً . فقد روى الدباغ عن ابن سنان (ص ١١ ج ٢) أنه إذا سرد أقاويل العراقيين يقول له مشايخ كانوا يجالسونه ممن يذهب إلى مذهب أهل المدينة : (أوقد القنديل الثانى يا أبا عبد الله) فيسرد أقاويل أهل المدينة . وقد أفتى أسد بقبول توبة الزنديق وتقلد فى هذا مذهب أهل العراق . ولكنه كان يذهب مذهب أهل المدينة فى أمور كثيرة أخرى .

فهذه الدولة التى استمرت تحكم قرنين من الزمان بالمغرب الأقصى وأسست به مدينة فاس ، بالرغم من أنها دولة علوية أسسها أحد العلويين الذين فروا من الحكم العباسي ، إلا أننا نستطيع أن نقول فى اطمئنان إنها حكمت البلاد حكماً سنياً ، لأنها قامت فى قبيلة أوربه التى كانت تنفر من التشيع ، ولأن التشيع لم يظهر بالمغرب إلا على يد العلويين العبيديين ، بل لأن نهاية دولة الأدارسة لم يتم إلا على يد هؤلاء العلويين العبيديين الذين حضروا إلى المغرب فى صدر المائة الرابعة وأسسوا بها الدولة الفاطمية الشيعية . ولهذا ليس من الإنصاف أن نعد دولة الأدارسة دولة شيعية ، كما تراءى لبعض الباحثين (انظر عبده بدوى : دول إسلامية فى الشمال الأفريقى — من سلسلة دراسات فى الإسلام التى يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، العدد ٢٩ — السنة الثالثة) ، اعتماداً على أن مؤسسها كان أحد الفواطم (من نسل السيدة فاطمة الزهراء) . فدولة الأدارسة دولة هاشمية كما يسميها ابن عذارى المراكشى (البيان المغرب فى أخبار المغرب — نشرة دوزى — مكتبة صادر ببيروت ، جزءان ، الجزء الأول ، ١٩٥٠ ، ص ١٠٠) وحكامها من الفواطم كما يسميهم ابن أبى دينار (المؤنس فى أخبار أفريقية وتونس تأليف أبى عبد الله الشيخ محمد بن القاسم القاسم الرعينى القيروانى المعروف بابن أبى دينار — تونس ١٢٨٦ ، الطبعة الأولى ، ص ٩٩) ولكنها ليست دولة شيعية .

وكان لقيام دولة الأدارسة أكبر الأثر فى توحيد المغرب الأقصى ، سهوله ومراعيه ، وكان لها الفضل فى نشر اللغة العربية بين قبائل لمتونه وجداله ومسوفه وحمل الاسلام واللغة العربية إلى ديار الملثمين والواحات وبلاد السوس الأقصى . وكانوا يتمتعون باحترام المغاربة لأنهم هاشميون من نسل رسول الله صلى الله عليه وسلم .

٨ — وبفضل الأدارسة ، وبفضل تحالف قبيلة لمتونه التى نشأوا بين ربوعها مع قبائل جداله ومسوفه فى جنوب المغرب الأقصى ، استقر الاسلام فى أرض الملثمين — كما أشرنا إلى ذلك — وانتهى الأمر بأن توحد الملثمون بقيادة الزعيم اللمتونى تيولوتان بن تيكلان (ابن خلدون ، العبر ، ج ٦ ، ص ١٨١ — ١٨٢) الذى أسلم وحسن إسلامه . ثم أصبح الجو مهيأ لأن تنتزع جداله زعامة صنهاجة من لمتونه ، عند ما أخذ الضعف يدب فى دولة الأدارسة ، ولقرب مضارب جداله من بلاد السودان الأفريقى ، ولأن جدالة كانت أغنى قبائل صنهاجه لاشتغالها بتجارة الملح والتبر والرقيق (العبر ، ج ٦ ، ص ١٨٢) .

وقدر لجدالة أن تتبنى الحركة الدينية التى انتهت بقيام دولة المرابطين على يد يحي بن إبراهيم ثم عبد الله بن ياسين . وكانت دولة المرابطين هى أول دولة بربرية قامت فى الشمال الافريقى (عام ٤٤٧ ه) لتدعيم الاسلام السنى . ويعد قيامها مرحلة هامة من مراحل انتشار الاسلام السنى المالكى ، لا فى جنوب المغرب الأقصى فقط حيث بدأ ظهورها ، بل فى الشمال الأفريقى كله عندما سيطرت عليه بجميع أطرافه على يد يوسف ابن تاشفين .

٩ — لكن دولة المرابطين زالت سريعاً . إذ كانت قد أنهكتها حروبها الطويلة . وتلتها دولة الموحدين على يد محمد بن تومرت . وكان قيام هذه الدولة استمراراً لتيار الاسلام السنى ، وإن كان فى اتجاه آخر بعد به عن الاسلام المالكى المتزمت الذى ساد فى عصر المرابطين واقترب من اتجاه عقلى متحرر ، تمتزج به عقيدتان شيعيتان هما عقيدة المهدى وعقيدة العصمة .

وبعد وفاة ابن تومرت — الذى يعد الواضع لمذهب الموحدين من

الناحية النظرية الفلسفية — تركت شئون الحكم لخليفته وصديقه عبد المؤمن الذى ألقيت على عاتقه مهمة تأسيس الدولة الجديدة . وهى الدولة التى سيطرت على الشمال الأفريقى قرابة قرن ونصف من الزمان بلغت إبانه حضارة المغرب البربرى ذروتها وامتد سلطانها إلى أسبانيا .

لكنها شهدت فى أخريات أيامها ثورة ابن الغانية عليها فى أفريقية وشهدت انتصار المسيحيين على الخليفة محمد الناصر رابع خلفائها وانتهى الأمر بها إلى أن تفتت أجزاؤها وقامت على أنقاضها ثلاث دويلات ، نشأت بها ثلاث حكومات بربرية إسلامية : حكومة فى تونس تابعة لبنى حفص وحكومة فى تلمسان (المغرب الأوسط) تابعة لبنى عبد الواد . وحكومة فى فاس (المغرب الأقصى) تابعة لبنى مرين .

١٠ — وكانت الأسر التى حكمت هذه الدويلات البربرية الثلاث قرابة ثلاثة قرون من الزمان تحكم أول أمرها من قبل خليفة الموحدين فى مراكش ثم أعلنت بعد هذا استقلالها عنه .

وفيما يتعلق بما يعنينا هنا فى هذا الكتاب وهو تتبع اتجاهات فلسفة الاسلام فى الشمال الأفريقى ، فبوسعنا أن نقول إن التيار السائد لفلسفة الاسلام فى هذه الدويلات الثلاث لم يكن امتداداً للاتجاه العقلى المشوب ببعض عقائد الشيعة كما رأيناه فى عهد الموحدين ، بل تميز بالعودة إلى الاتجاه السنى المالكى مع اهتمام بالتصوف .

وقد بدأ التصوف فى المغرب تصوفاً نظرياً باعتبار أنه علم الباطن وكان محصوراً فى المدن الكبيرة ، ثم تحول ابتداء من السادس عشر الميلادى فانتشر فى الريف والقرى واتجه إلى الناحية العملية الصرفة ، وصبح يطلق عليه تصوف الزوايا والطرق الصوفية . وقد ظل هذا

التصوف العملى سائداً فى جميع أجزاء المغرب حتى بعد سقوط هذه الدويلات ودخول العثمانيين والسعديين إليه ، وما زال سائداً فيه حتى يومنا هذا .

* * *

وبعد أن أوجزنا مراحل انتشار الإسلام السنى فى الشمال الأفريقى على النحو الذى رأينا ووقفنا على الإتجاهات العريضة له يحسن أن نقسم ، من أجل سهولة عرض الأفكار ، تاريخ فلسفة الإسلام السنى فى شمال أفريقية إلى المراحل الأربع الآتية ، سنعالج كل مرحلة منها على حدة فى فصل مستقل من فصول هذا القسم من الكتاب .

١ — المرحلة الأولى التى تبدأ بالفتح الإسلامى للشمال الأفريقى وتنتهى بقيام دولة المرابطين . وهى المرحلة التى سنعالجها فى هذا الفصل الأول ، مقسما إلى مقالات ، لم تكن المقالة الأولى منها ، وهى المقالة التى خصصناها لمراحل انتشار الإسلام السنى فى الشمال الأفريقى ، إلا كمقدمة للقسم كله .

٢ — المرحلة الثانية وهى مرحلة فلسفة الاسلام فى عهد المرابطين . وسنعالجها فى الفصل الثانى من هذا القسم الثانى .

٣ — المرحلة الثالثة وهى مرحلة فلسفة الاسلام فى عهد الموحدين . وسنعالجها فى الفصل الثالث .

٤ — المرحلة الرابعة التى تشمل اتجاهات فلسفة الاسلام فى الشمال الأفريقى بعد عصر الموحدين حتى يومنا هذا . وستتضمن هذه المرحلة أيضاً مقدمة لتاريخ التصوف بالمغرب . وسنعالجها فى الفصل الرابع .

المقالة الثانية

علم الكلام فى المغرب

١ — الصحابة والتابعون :

يحدثنا المالكى فى كتاب رياض النفوس عن الذين دخلوا أفريقية من أصحاب النبي فيذكر منهم : عبد الله بن عباس إبن عم رسول الله وكان من العلماء بكتاب الله عز وجل وتفسيره ومحكمه وناسخه ومنسوخه وعالماً بالسنة وجميع العلوم الشرعية . قال فيه محمد بن الحنفية يوم مات (عام ٦٨ ﻫ) : « مات رهبانى هذه الأمة » . وأبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر ابن الخطاب رضى الله عنه وكان أيضاً من النابهين المشهود لهم فى العلم بالكتاب والسنة . وأبو بكر عبد الله بن الزبير الذى بايع النبي وهو ابن سبع سنين ، وكان كثير الصيام طويل الصلاة حتى لقب بحمامة المسجد (وقد قتله الحجاج بن يوسف الثقفى بعد هذا عام ٧٣ ﻫ) وأبو محمد عبد الله ابن عمرو بن العاص الذى قال فيه أبو هريرة : ماكان أحد أحفظ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليما منى إلا عبد الله بن عمرو ، فإنه كان يعى بقلبه وأعى بقلبى ، وكان يكتب وأنا لا أكتب (توفى عام ٦٣ أو ٧٣ ﻫ) وأبو يحيى عبد الله بن سعد بن أبى سرح القرشى (مات عام ٣٦ أو ٣٧ ﻫ) ، وكان أخا عثمان بن عفان من الرضاعة ، ودخل أفريقية غازياً ثم أميراً بتولية عثمان إياه عام ٢٧ ﻫ . وعبد الله بن أنس الجهنى القضاعى (مات عام ٥٤ ﻫ) وعبد الله عبد الرحمن بن أبى بكر الصديق (مات عام ٥٣ أو ٥٥ ﻫ) وأبو ذر الغفارى الصحابى الكبير وأول من حيا الرسول بتحية

الاسلام (مات عام ٣٢ ﻫ) وأبو عبد الرحمن المسور بن مخزمة بن نوفل القرشي المزهري (مات عام ٦٣ ﻫ) وغيرهم .

ويؤكد صاحب كتاب طبقات علماء أفريقية (أبو العرب التميمي) هذه الأسماء التي ذكرها صاحب رياض النفوس ويزيد عليها أسماء أخرى من الصحابة مثل : زياد بن الحارث الصُدّائي وسلمه بن عون بن الأكوع وبلال بن الحارث المزني وحمزة بن عمرو الأسلمي .

ويضيف الدباغ في معالم الايمان أسماء أخرى من الصحابة الذين دخلوا إفريقية منهم : أبو سعيد المقداد بن عمر البرهاني القضاعي ، وأبو اليسر كعب بن عمر الأنصاري ، وأبو زمعه عبيـــد الله بن آدم البلوى (دفن بالقيروان ، في البقعة التي تعرف الآن بالبلويه ، ومعه قلنسوه بها شعرة من شعر الرسول) وأبو عبد الرحمن جرهد بن خويلد الأسلمي وأبو محمد فضاله بن عبيد الله الأنصاري الأوسي ودويفع بن ثابت ومعاوية بن حديج وعقبة بن نافع الفهري وعقبة بن عامر الجهني وغيرهم .

وتلي طبقة الصحابة ممن دخل أفريقية طبقة التابعين ومنهم — في رواية أبي العرب التميمي — : معبد أخو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب وعبدالرحمن بن الأسود بن عبد يغوث وعاصم بن عمر بن الخطاب والمطلب ابن السائب بن أبي وداعه والسائب بن عامر بن هشام ومروان بن الحكم والحارث بن الحكم وعبد الملك بن مروان وعبد الرحمن بن زيد بن الخطاب ومحمد بن أوس الأنصاري وزهير بن قيس البلوى وحنش بن عبد الله الصنعاني وأبو مسعود سعيد بن موسى التجيبي وأبو يحي عياض بن عقبه ابن نافع الفهري .

وتلاهم من التابعين الفقهاء العشرة الذين بعث بهم عمر بن عبد العزيز

إلى أفريقية والذين ورد ذكرهم آنفاً . ومن رجال هذه الطبقة الثانية من التابعين الذين دخلوا أفريقية رقابة بن رافع وكان قد دخلها فى زمن موسى ابن نصير وعمرو بن راشد بن مسلم الكنانى واسماعيل بن عبيد الله الأنصارى المعروف بتاجر الله ، وإنما سمى بتاجر الله لأنه جعل ثلث كسبه لله عز وجل يصرفه فى وجوه الخير » (الدباغ ، ج ١ ، ص ١٤٦) وأبو علقمه مولى عبد الله بن عباس قاضى أفريقية وعلى بن رباح بن نصر اللخمى .

ومن رجال هذه الطبقة ممن كان من أهل أفريقية أصلا يزيد بن أبى منصور والمغيرة بن أبى برده القرشى وسليمان بن عامر السفيانى والمغيرة بن سلمى وميسره الزرودى وإبنه بشر بن ميسره وعبد الرحمن بن زياد أنعم ، الذى كان يقول عن نفسه « أنا أول مولود فى الاسلام » أى أنه أول من ولد بأفريقية بعد الفتح الاسلامى .

ومن الطبيعى أن يجرى هؤلاء الصحابة والتابعون الأوائل الذين قدموا أرض أفريقية وكذلك من روى عنهم من أهل أفريقية ، على ماجرى عليه أهل السلف من الاستسلام لله ولكل ما جاء به كتاب الله والامتناع عن إثارة أى نقاش أو جدل حوله . وذلك لأن المجتمع الإسلام فى الشمال الأفريقى عقب الفتح — كالمجتمع الإسلامى فى مصر عقب الفتح أيضاً على نحو ما سنرى ذلك فى الجزء الثانى من الكتاب وهو الجزء الذى سنخصصه لبحث فلسفة الإسلام فى مصر — لا يمكن أن يكون صدى لما كان عليه المسلمون فى شبه الجزيرة والشام والعراق إبان ذلك العصر .

وكانت غالبية الصحابة والتابعين الأوائل الذين أتوا أفريقية على جانب كبير من العلم والثقافة والتقوى والصلاح . وحسبنا أن نذكر منهم أسماء عبد الله بن عباس أول المفسرين وأبى ذر الغفارى وعبد الله بن الزبير

(حمامة المسجد) وغيرهم وغير . لكن هؤلاء الصحابة والتابعين كانوا ضنينين بعلمهم على الأفارقة . أو لعلهم لم يأنسوا منهم استعدادا للتعمق فى الدين ، وهم حديثو العهد بالإسلام ، أو لعلهم وجدوا أن عدم فهم الأفارقة البربر للغة العربية يمثل عقبة رئيسية فى تفقيههم بالدين .

والعجيب أن من أسعده الحظ من الأفارقة فى هذا العهد ، وتفقه فى الدين ، لم يبح به لأهله من البربر . مثال ذلك عبد الرحمن بن زيادة أنعم الذى يروى عنه سحنون — فيما ذكره أبو العرب التميمى فى طبقات علماء أفريقية — أنه كان ممن (يعرف العلم ويبقى فى صدره لا يسألونه عنه يعنى أهل أفريقية فيموت به . فمثل عبد الرحمن بن زياد ، بقى العلم فى صدره لا ينشر عنه ولا يعرف) ولا يخفى ما فى هذا الكلام من لهجة العتاب .

* * *

وتلا هذا الجيل من أبناء الشمال الأفريقى جيل آخر انعكس عليه مابدأ يدور بين المسلمين فى المشرق ، منذ مطلع المائة الثانية ، من مناقشات أثارتها الفرق المختلفة من مرجئة ومعتزلة وقدرية وخارجية وجبرية حول المسائل المعروفة فى تاريخ علم الكلام . وأهمها مسألة الإيمان وهل يدخل فيه العمل أم لا ، على نحو يزيد معه أو ينقص ، ومسألة الذات الإلهية وعلاقة الصفات بها وعما إذا كانت هذه الصفات عين الذات أو مغايرة لها ، ومسألة التنزيه والتشبيه التى دار النقاش فيها حول المتشابه من آيات الكتاب التى وصف الله فيها نفسه بأن له وجهاً ويداً وعرشاً . . . الخ ، ومسألة حرية الإرادة الإنسانية بين أهل الجبر والاختيار والكسب، ومسألة القرآن كلام الله وهل هو مخلوق أم قديم ، ومسألة الحسن والقبح وهل هما عقليان أم شرعيان . هذا إلى جانب مسألة الإمامة التى أثارها الشيعة والخوارج على السواء .

نقول إنه قد انعكس على أهل الشمال الأفريقى فى مطلع المائة الثانية كل هذه المناقشات الكلامية . لأن هذا أمر طبيعى تحكمه سنة التطور ، ويذكيه استقرار الدين الجديد فى نفوس البربر ورغبتهم فى التفقه والغوص إلى أعماقه .

* * *

٢ — عراقيون :

اشتهر العراقيون بالرأى وحب الجدل والنقاش . ولهذا أطلق أهل المغرب على من أحب من بينهم الجدل وشارك فى المسائل الكلامية التى كانت تجرى بين أهل المشرق أو تأثر بمذهب أو بآخر من مذاهب علماء الكلام اسم (العراقى) فالعراقيون هم متكلمو المغرب ، وهذا فى مقابل المالكيين الذين كانوا يمثلون فى الشمال الأفريقى مذهب أهل الحديث والسنة . وفى كتب طبقات علماء أفريقية نجد باباً أفرد (لأهل المناظرة والجدل من العراقيين) وضم علماء الكلام من المغاربة الذين كان معظمهم من الأحناف أو الذين كانوا مالكيين ثم شرقوا (لفظة أطلقها أهل الشمال على القائلين بالتشيع) .

فى حديث أبى العرب التميمى مثلا عن يحى بن سلام (ولد عام ١٢٤هـ) الذى روى أنه كانت له مصنفات كثيرة فى فنون العلم ، وأنه كان من الحفاظ حتى أنه ماسمع شيئاً قط إلا حفظه، وأنه كان من الزهاد حتى أنه إذا (مر بمن يتغنى سد أذنيه لئلايسمعه فيحفظه) ، فى حديثه عن يحى بن سلام هذا يقول إنه رمى بالإرجاء . ولكنه نفى التهمة عن نفسه إذ أتاه رجل وقال له : يا أبا زكريا : إنهم يقولون إنك تقول بالإرجاء (إرجاء الحكم فى العمل والقول بخروجه من دائرة الإيمان ، حيث أن الإيمان فى نظر

المرجئة قول باللسان وإقرار بالجنان أو القلب فقط) فضرب بيده على جدار القبلة فقال : لا ورب هذه القبلة . ما عبدت الله على شيء من الإرجاء قط وقد حدثتكم أنه بدعة) . وفى رواية المالكى صاحب رياض النفوس لهذه الواقعة عينها يقول : إن يحيى بن سلام أخذ لحيته بيده وقال : (أحرق الله هذه اللحية بالنار إن كنتُ دنّستُ الله عز وجل بالإرجاء) (ص ١٢٤ من رياض النفوس) أما سبب رميه بالإرجاء فيرويه التميمى فى نهاية الجزء الأول من كتابه ، والمالكى (ص ١٢٥ من رياض النفوس) على النحو التالى :

أتاه موسى بن معاوية فقال له يا أبا زكريا : ما أدركت الناس يقولون فى الإيمان ؟ فقال له أدركت مالك بن أنس وسفيان وفلاناً وفلاناً يقولون الإيمان قول وعمل ، وأدركت مالك بن مغول وقطر بن خليفة وعمر بن ذر يقولون الإيمان قول . قال سليمان فأخبر موسى سحنون بن سعيد (توفى عام ٢٤٠ هـ) بما يذكر يحيى عن عمر بن ذر وقطر بن خليفه ومالك بن مغول ، ولم يذكر له ما قال عن غيرهم ، فقال سحنون : هذا مرجىء . وانتشر التقول عليه بأنه كذالك .

وظهر الاعتزال فى الشمال الأفريقى .

وكان من القائلين به ابن صخر المعتزلى وسقيفة العراقى . وقد توفى ابن صخر وكان حاضراً وقت الجنازة عبد الله بن غانم الرعينى (توفى عام ١٩٠ هـ) والبهلول بن راشد توفى عام ١٨٣ وابن فروح (توفى عام ١٧٥ أو ١٧٦ هـ) رياض النفوس ، ص ١٢١ — طبقات علماء أفريقية ، ج ١) قالوا لابن غانم : الجنازة . فقال : كل حى ميت ، قدموا دابتى ، ولم يُصَلِّ عليه . ثم قيل لابن فروخ : الجنازة . فقال : كل حى ميت ، ولم يصل عليه . ثم قيل لبهلول : الجنازة ، فقال مثل ذلك .

أما سقيفة العراقى فكان يعقد حلقات يتناظر الناس فيها فى القدر . وقد أغلظ البهلول بن راشد على واحد من أصحابه يوماً ، عندما مر بإحدى هذه الحلقات فجذبه حديث سقيفة مع من اجتمع حوله ووقف يستمع إليه (رواها التميمى أبو العرب) .

وفى ترجمة حياة البهلول بن عمر بن صالح بن عبيدة التجيبي يروى التميمى أبو العرب (الجزء الثانى من طبقات علماء أفريقية) أنه « ربما كان يقول بخلق القرآن . ولما مات وحملت جنازته وقَلَّ من كان معها من الناس قال الناس الوادى الوادى أى ألقوه فى الوادى » .

وعندما أصبح الاعتزال الدين الرسمى للدولة العباسية أيام المعتصم والواثق أرغم الأغالبة . ولاة العباسيين على أفريقية — الناس على اعتناق القول بخلق القرآن ، وامتحن أهل الشمال الأفريقى بنفس المحنة التى امتحن بها المسلمون فى المشرق . يقول الدفاغ فى معالم الايمان فى معرفة أهل القيروان : « إن أهل القيروان إمتحنوا بخلق القرآن فى زمن الواثق وعزم محمد بن الأغلب على قتل محمد بن سعيد . فما زال أهل القيروان على اعتقاد أهل السنة » (ج ١ ، ص ٢٢) . ويروى أبو العرب التميمى أيضاً أن سحنون « كان له مقاومة بنى الأغلب موقف كثيرة منها أن أحد بن الأغلب دعاة إلى القول بخلق القرآن فهرب » .

ويذكر الحارس بن أسد الخشنى فى كتابه « طبقات علماء أفريقية » فى معرض حديثه عن « أهل المناظرة والجدل من طبقة العراقيين » أسماء علماء كانوا يقولون بخلق القرآن ، منهم سليمان بن أبى عصفور المعروف بالفراء الذى قال عنه « إن له كتباً فى خلق القرآن » ، ومنهم رجل يعرف بالعمشاء ويكنى بأبى أسحق . وكان قدعرف بالعمشاء لأنه أعمش العينين

ومنهم أبو الفضل المعروف بابن ظفر ، ومحمد بن الكلاعى ، ومحمد المعروف بالمسحى ، ورجل يعرف بالغمودى وأحمد بن محمد المعروف بابن شهر قاضى برقة . ومنهم رجل يعرف بابن أبى روحه ويلقب بالبغلة .

وفى حديث التميمى أبى العرب عن محمد بن محبوب قال إنه كان من المناظرين فى الفقه والكلام . قال : « فشهدته يوما وقد جالسه بعض القدرية. فتخاوضا فى الكلام فى القدر . قال فأخذ ابن محبوب كتفا بين يديه وجعل يوقع فيها تناقض مقالة القدرية حتى ملأها . ثم قرأتها فما رأيت كلاما أوعب لعيون المعانى من كلامه » .

ويذكر لنا صاحب رياض النفوس أن من بين الطبقة الرابعة لفقهاء القيروان رجلا اسمه « عون بن يوسف » ، وأنه كان يقول : « إذا أردت أن تكفر القدرى ، فقل له : ما أراد الله عز وجل من خلقه ؟ فإن قال : « أراد منهم الطاعة » ، فقد كفر . لأن منهم من عصى . وكل إله لا تتم طاعته فليس بإله : وإن قال : « أراد منهم المعصية » ، فقد كفر لأن منهم من أطاع وكل إله لا تتم إرادته فليس بإله . قال فإن قال لك المسئول : ما أراد منهم ؟ فقل : أراد منهم الذى أراد لهم والذى كان لهم » يريد ما سبق لهم عنده فى اللوح المحفوظ » (الرياض ، ص ٢٩٨) .

ويعقد الخشنى فى كتابه بابا يسميه « باب تسمية من انتحل المنظر وتحلى بالجدل من أهل السنة » . وفيه وضع محمد بن نصر بن حضرم ومحمد ابن سحنون . قال له يوما سليمان الفراء المعروف بابن أبى عصفور : يا أبا عبد الله سمى نفسه » (أى أن الله سبحانه سمى نفسه) . أراد بذلك أن يقول له نعم ، فيثبت عليه الإقرار بحدوث الأسماء والصفات فقال له ابن سحنون : « الله سمى نفسه لنا ولم يزل وله الأسماء الحسنى » .

ويضع الخشنى فى هذا الباب أيضاً أبا العباس عبد الله بن أحمد بن طالب وأبا عثمان سعيد بن محمد بن الحداد . قال له (أى لابن الحداد) سليمان الفراء المعروف بابن أبى عصفور يوماً : يا أبا عثمان : أين كان ربنا إذ لا مكان ؟ فقال له : السؤال محال ، لأن قولك ، أين كان ، يقتضى المكان ، وقولك إذ لا مكان ينفى المكان . فهذا نعم لا . قال : فكيف كان ربنا إذ لا مكان ؟ قال له : السؤال صحيح ثم أجابه بجواب لم أحفظه عن حاكيه (لم يحفظه الخشنى) .

ويروى لنا المالكى قصة أسد بن الفرات مع سليمان العراقى وضربه له بالنعل فى المسجد لإنكار سليمان رؤية الله تعالى فى الآخرة . فيقول : كان مذهب أبى عبد الله أسد بن الفرات بن سنان هو مذهب أهل السنة . وكان يقول : « والله لو أدخلت الجنة فحُجبت عن رؤيته لشككت فيه . ولأنا أسَرُّ برؤية ربى منى بالجنة » . وكان رحمه الله تعالى يكفر بِشراً المريسى ويتكلم فيه بأقبح الكلام وبلغه أنه وضع كتاباً وسماه بكتاب التوحيد فقال أسد : « أو جهل الناس التوحيد حتى يضع لهم بشر فيه كتاباً ؟ هذه نبوة أدعاها » . . . وتحدث أسد بحديث فيه رؤية الله تبارك وتعالى فى الآخرة وسليمان العراقى آخر المسجد فتكلم وأُنكر ، فسمعه وقام إليه وجمع بين طوقه ولحيته واستقبله بنعله فضربه ضرباً شديداً حتى أدماه » (رياض النفوس ، ص ١٨٢) ويؤكد أبو العرب التميمى نفس الرواية فى نهاية الجزء الثانى من طبقات علماء أفريقية .

وقصة أخرى لأسد بن الفرات حول رؤية الله تعالى كذلك « عن أبى حداد ، حُدثت عن أسد أن أصحابه كانوا يقرأون عليه يوماً فى تفسير المسيب بن شريك إلى أن قرأ القارىء : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها

ناظره» . وكان سليمان بن حفص جالساً بين يديه . فقال له : « يا أبا عبد الله من الانتظار » . وكان إلى جانب أسد نعل غليظ ، فأخذ رأسه بتلابيبه ، وكان أيدا (قوياً) ، وأخذ بيده الأخرى نعله . وقال : « أى والله يا زنديق لتقولنها أو لأبيض بها عينيك » . فقال « نعم ننظره » (رياض النفوس ، نفس الموضع) .

وفى حديث التميمى أبى العرب عن رجل يعرف بأبى إبراهيم بن أبى مسلم يقول عنه إنه كان يتكلم فى الأسماء والصفات ومذاهب الجدل .

ويشير إلى الكلام فى الفقه على معانى النظر ويقول فى الله عز وجل إنه جسم لا كالأجسام . ويقول فى ذلك معارضاً لمن خالفه : كمن تقول أنت شيء لا كالأشياء .

وفى حديثه عن مروان بن أبى شحمه قال إنه كان يرمى بشيء من التشبيه ، لكنه كان بعيداً عنه ، ولم يقبل سحنون هذه التهمة عنه .

وحول التشيع لعلى ووجوب إمامته ومناقشة الأحاديث التى ترويها الشيعة فى أفضليته ، يروى صاحب رياض النفوس هذه القصة فى معرض كلامه عن أبى محمد عبد الله بن أبى حسان اليحصبى : « أخبر سليمان بن خلاد . قال : قلت لابن أبى حسان : أرأيت هذا الذى يقول الناس فى أبى بكر وعلى ؟ — يريد التفضيل بينهما . فرفع يده فضربنى للصدر ضربة واحدة أوجعتنى ، ثم قال : ليس هذا دين قريش ولا دين العرب . هذا دين أهل « قم » (قرية من قرى خراسان) . ثم قال : والله ما يخفى علينا نحن من يستحق الولاية بعد والينا ، ولا من يستحق القضاء بعد قاضينا ، فكيف يخفى على أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم من يستحق الأمر بعد نبيهم » (الرياض ، ص ٢٠٢) .

وقد قدم لنا محمد بن الحارث الخشنى (الجزء السادس من طبقات علماء أفريقية) نقاشاً طريفاً جرى بين شيعى ومالكى . أما الشيعى فهو أبو العباس المخدوم أخو أبو عبد الله الشيعى الصنعانى . والمالكى هو أبو عثمان سعيد بن الحداد .

وجه أبو عبد الله إلى أبى عثمان بن الحداد الحديث قائلا : « أنتم تبغضون علياً يا أهل المدينة » . قال أبو عثمان : على مبغض على لعنة الله والملائكة والناس أجمعين . وكيف أبغض علياً وقد سمعت سحنون بن سعيد ، وهو إمام أهل المدينة بالمغرب يقول : على بن أبى طالب إمامى فى دينى ، اهتدى بهديه ، وأستن بسنته ، رحمة الله عليه . فقال لى : بل صلوات الله عليه . قال فرفعت صوتى وقلت إن الصلاة فى كلام العرب الدعاء وقلت قال الأعشى :

تقول بنتى وقد قربت مرتحلا
يارب جنب أبى الأوصاب والوجعا

عليك مثل الذى صليت فاغتمضى
نوماً فإن لجنب المرء مضطجعا

قال أبو عثمان : ثم قلت نعم ، فصلى الله على علىّ بن أبى طالب والحسن والحسين وأهل طاعة الله أجمعين من أهل السموات والأرض .

قال أبو عثمان : ثم قال لى : « أليس على مولاك ؟ يقول النبى اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه . قال قلت هو مولاى بالمعنى الذى أنا به مولاه . ولا ولاية ولا عتامة لأن المولى فى كلام العرب متصرف يكون المولى ويكون ابن العم ويكون المعتق ويكون المنقم عليه . ثم قلت : قال الله حكاية عن زكريا : « وإنى خفت الموالى من ورائى » ، يريد العصبة .

وقال : « ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم » . يريد الله ولى المؤمنين وأن الكافرين لا ولى لهم . وقال فى المؤمنين : بعضهم أولياء بعض فعلىٌّ مولى المؤمنين لأنه وليهم ، وهم مواليه بأنهم أولياؤه . فعلى مولاى بالمعنى الذى أنا به مولاه .

قال أبو عثمان ثم قال لى : فالحديث الآخر : أنت منى بمنزلة هارون من موسى . قال قلت هارون كان حجة فى حياة موسى ، وعلى لم يكن حجة فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن بأخيه وإنما كان له وزيراً . والمؤمنون وزراء رسول الله صلى الله عليه وسلم .

قال ثم قال لى . أليس علىٌّ بأفضلهم ؟ قال فقلت له : الحق متفق عليه غير مختلف فيه . قال لى نعم . قال فقلت له : قد ملكت مدائن كثيرة قبل مدينتنا هذه ، وهى أعظم مدينة واستفاض الخبر عنك أنك لم تكره أحد خالفك فى مذهبك على الدخول فيه فاسلك بنا مسلك غيرنا . قال فألح عليه بعض أصحابه فى قصدنا فقال يقول كما قال شعيب وإن كانت طائفة منهم آمنوا بالذى أرسلتُ به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا حتى يَحْكُمَ الله بيننا وهو خير الحاكمين . ثم خرجنا .

ويروى لنا الدباغ فى « معالم الإيمان فى معرفة أهل القيروان » أن أبا عبد الله الشيعى قال يوماً لأبى عثمان بن الحداد : « أنتم تفضلون على الخمسة أصحاب الكساء غيرهم : يعنى بأصحاب الكساء محمداً صلى الله عليه وسلم تسليماً والحسن والحسين وعلياً وفاطمة . ويعنى بغيرهم أبا بكر . فقال الحداد : أيما أفضل ؟ خمسة سادسهم جبريل أو اثنين الله ثالثهما . فبهت الشيعى »(الدباغ ج ٢ ، ص ٢٠٤ — ٢٠٥)

وفى مجلس آخر أزاد الشيعى توكيد الطعن على أبى بكر الصديق لما علم

عنه وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما أنهما كانا يسألان علياً ويستشيرانه فى كثير من أمور الحكم والفقه . فبادره ابن الحداد قائلا : أسمع كلاماً يجب لله علىّ فيه ألا أسكت . فقال وما ذلك ؟ فقال : المتعلم يكون أعلم من المعلم وأفقه ويكون أفضل منه أيضاً . فقال لى : وما دليلك على ذلك ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث يقول : « ربَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ورُبَّ حامل فقه غير فقيه ! وأخرى ما هو معروف بين الخليقة أن المعلم يعلم الصبيان فلا يزال يعلم حتى يكبر الصبى فيعطى الله الصبى من الفهم بخاص القرآن وعامه ، وغير ذلك من أسباب العلم ووجوهه مالا يقدر عليه معلمه . فقال لى الشيعى إذكر لى من خاص القرآن وعامه شيئاً قال : قال الله : ولا تنكحوا المشركات حتى يُؤْمِنَّ » . فكان ظاهرها العموم . فلما قال فى موضع آخر : يسألونك ماذا أحِلَّ لهم قل أحل لكم الطيبات من الرزق وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من النساء والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» ، دل على الآية الأولى أنه إنما أراد بها على الخصوص المشركات غير الكتابيات (أنظر ، الدباغ ، معالم الإيمان ، ج ٢ ، ص ٢٠٨) .

وفى أيام العبيديين عانى أهل الشمال الأفريقى من فرض الحكام آراء التشيع عليهم بالقوة ، وأوذوا فى سبيل هذا أيما إيذاء على يد الحكام وأبناء الشعب الذين شرقوا . فقد قتل عروس المؤذن الشهيد المتعبد ، وسبب قتله أنه كان يؤذن فى مسجد عباس الفقيه صاحب سحنون فشهد عليه بعض المشارقة (بعض الذين تشيعوا) أنه لم يقل فى آذانه : « حى على خير العمل » ، فقطع لسانه وعمل بين عينيه وطيف به القيروان ثم قتل عام ٣١٧ (الدباغ ، ج ٣ — المجلد الثانى ص ٢) . وسجن أبو جعفر أحمد ابن نصر بن زياد الهوارى البربرى الذى كان يفتى بمذهب مالك ويجتمع

الناس إليه فى مسجد رحبة القرشيين ، فسجنه عبيد الله المهدى بالمهدية وقيده فى رجله « وكان به إسهال فى أكثر عمره فدعا الله سبحانه أن لا يبتليه به فى سجنه فارتفع عنه . وكان موته بالسجن تسعة أشهر ، ولما عاد إلى داره عاد إليه الإسهال » (الدباغ ، ج ٣ ، ص ٦) . ومنهم أبو القاسم محمد ابن محمد بن خالد القيسى المعروف بالطرزى الذى قتله عبيد الله الشيعى عام ٣١٧ لتمسكه بالسنة (ج ٣ ، ص ٩) . ومنهم أبو بكر محمد بن اللباد الذى اتفقت عليه محنة من قبل أشياع بنى عبيد وسجن أياماً ثم أطلق ، ومنع الفتوى والاستماع واجتماع الطلبة عليه حتى توفى عام ٣٣٣ هـ (ج ٣ ، ص ٢٩) .

* * *

٣ — مالكيون :

وهكذا نرى أن المغرب الإسلامى لم يكن غريباً عما كان يموج به المشرق من أفكار كلامية فلسفية . وكان أهل الشمال الأفريقى يترددون فى رحلات متعددة على أرض المشرق : يزورون أرض الحجاز للحج ويتوجهون إلى مصر والعراق للدرس والتحصل ، وللتجارة أحياناً . فكان من الطبيعى أن يعودوا إلى بلادهم مزودين بالأفكار التى سمعوها من أهل الشرق ، وينقلونها إلى أهلهم وأصدقائهم .

بيد أن ما نقله أهل الشمال الأفريقى عن المشرق لم يكن محصوراً فى هذه الآراء الكلامية التى عرفوها من أهل المناظرة والجدل ، وبخاصة فى العراق ، والتى أطلقوا بسببها إسم العراقيين على كل من يقول بها ويناقش فيها . بل إن هذه الآراء الكلامية لم تكن تمثل الآراء الغالبة على أهل الشمال الأفريقى وكان الذين يناقشون فيها قلة . أما الغالبية العظمى فآثروا

أن ينأوا بأنفسهم عن الخوض فيها ، وفضلوا أن يكونوا مالكيين ، ينظرون إلى مجرد الكلام فى مثل هذه الأمور العقائدية على أنه بدعة .

وقد دخل المذهب المالكى إلى الشمال الأفريقى ، إبان حكم الأغالبة ، فى وقت واحد مع المذهب الحنفى . واستمر هذان المذهبان فى المغرب حتى مجىء العبيديين . ولكن كان الظهور دائماً للمذهب المالكى ، بالرغم من أن الأغالبة لم يكونوا يولون القضاء فى الغالب إلا للأصناف ، وبالرغم من أن شخصية كبيرة كشخصية أسد بن الفرات كانت تقوم بتدريس المذهبين فى وقت واحد ، بعد أن دفعته خصومته مع سحنون — شيخ فقهاء أهل المدينة أى المالكيين فى المغرب — إلى التحمس للمذهب الحنفى . ولهذا نرى أن كثيرين ممن رحلوا إلى المشرق ، لم يكونوا يقصدون من رحلتهم إلا لقاء الإمام مالك ، الذى كانوا يفضلون صحبته والتفقه بعلمه ، ويمتنعون عن حضور مجالس غيره متعمدين . بل إن مالك نفسه كان مطمئن النفس من جهة أهل الشمال الأفريقى من حيث أنه ترك فيهم تلاميذ نجباء من أمثال البهلول بن راشد وعبد الله بن فروخ وعبد الله بن غانم . وقد روى الدباغ فى معالم الإيمان (ج ١ ، ص ١٩٨) أنه دخل على مالك بن أنس عبد الله بن غانم وعبد الله بن فروخ والبهلول ابن راشد فقال مالك موجهاً حديثه إلى البهلول : هذا عابد بلده ، وقال لعبد الله بن غانم هذا قاضى بلده ، وقال لابن فروخ هذا فقيه بلده » . ويروى لنا أيضاً أن مالكا كان إذا دخل عليه بن غانم ، أجلسه إلى جواره وقال لأصحابه : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليما إذا جاءكم كريم قوم فاكرموه . وهذا كريم فى بلده » (ج ١ ، ص ٢١٦) .

وكان بعض أتباع مالك من المغاربة يأتونه ليستفتوه فى بعض المسائل فيحيلهم على البهلول بن راشد وابن فروخ . فقد روى أبو عثمان المعافرى

أنه أتى مالك بن أنس بمسائل فقال له : ما قال فيها المصفر ، يعني البهلول بن راشد . وما قال فيها الفارسي يعني ابن فروخ . قال ثم كتب الأجوبة . ثم كتب في آخر الكتاب ودين الله يسر إذا أقيمت حدوده » (أنظر رياض النفوس ، ص ١١٦ — ١١٧ — والتميمي أبو العرب في طبقات علماء أفريقية ، ج ١) .

ويقول لنا أبو العرب التميمي في ترجمة حياة البهلول أنه كان يهذر في داره فيقول : السنة السنة ، ويلح عليها . وأنه كان يفخر بأنه عربي وليس بربرياً . فقد صنع يوماً طعاماً ، فلما سئل عن السبب : قال إني كنت خائفاً أن أكون من البربر ، فسألت عن أصلي من يعلمه فأخبرت أني لست من البربر ، فأحدثت لذلك هذا الطعام » . ويروى لنا قصة أخرى تدل على مدى زهد هذه الطبقة من المالكيين . فقد كان البهلول جالساً ذات يوم في منزله وعنده رباح بن يزيد ، فبينما هما في مكانهما إذ أقبل « بقية » أخو البهلول بن راشد من البادية فجعل يلهج بخير المطر والزرع، والبهلول يتقلى ويتلون إغتماماً برباح لعلمه بأنه لا يحتمل ذكر الدنيا وأسبابها . فلما أكثر بقية نَعْتَه من ذكر المطر والزرع ، ونهض رباح وجعل يقول للبهلول : سقطتَ من عيني ، تُذكر الدنيا في مجلسك ولا تنكر ولا تغير . فقال له البهلول : « ما أبالي إذا لم أسقط مِن عين الله مِن عين مَن سقطت » . فخر رباح على رأس البهلول يقبله وجعل يقول له : نعم أجبتَني أبهلول ، فلا تبال من عين مَن سقطت إذا لم تسقط مِن عين الله » .

أما عبد الله بن فروخ الفارسي فقال صاحب الرياض عنه أن « جل اعتماده كان على مالك ، لكنه كان يميل إلى طريق النظر والاستدلال فربما مال إلى قول أهل العراق . وأنه لقي وسمع من مالك ومن أبي حنيفة »

ويقول الدباغ إن ابن فروخ رفض القضاء لأنه « دخول فى عهدة عظيمة إذ واجب عليه أن يسوى بين القوى والضعيف والشريف والمشروف ويحكم بما أراد الله فلا تأخذه فى الله لومة لائم » (ج ١ ، ص ١٨١) . وكان ابن فروخ يرى الخروج على أئمة الجور . واختلف مع عبد الله ابن غانم فقال ابن فروخ : لا ينبغى للقاضى إذا ولى أمير غير عدل أن يلى القضاء وقال ابن غانم : يجوز أن يلى ، وإن كان الأمير غير عدل ، فكتبا بذلك إلى مالك فقال مالك للرسول : أصاب الفارسى وأخطأ الذى يزعم أنه عربى ، يريد عبد الله بن غانم » (الدباغ ، ج ١ ، ص ١٨٣) وقد توفى ابن فروخ بمصر ودفن بالمقطم عام ١٧٥ أو ١٧٦ هـ .

وقد جمع لنا القاضى عياض (أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض) فى كتابه « ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك » (مخطوط فى جزئين بدار الكتب المصرية) أسماء علماء المذهب المالكى . ويبدأ الكتاب بذكر أحاديث كثيرة وردت عن النبى صلى الله عليه وسلم فى فضل مالك منها : « يوشك أن يضرب الناس أكباد الأجل فى طلب العلم وفى رواية يلتمسون العلم فلا يجدون عالماً أعلم وفى رواية أفقه من عالم المدينة » ومثل « تضربون أكباد الأجل وتطلبون العلم فلا تجدون عالماً أعلم من عالم المدينة » . . . الخ . ثم يذم المؤلف أبا حنيفة لأنه قال بتقديم القياس والاعتبار وتمسك بالمعقول . ثم يعرض بعد هـذا لترجمة حياة مالك : باب فى مولد مالك — باب فى صفته وخلقه — باب فى عقله وسمته وأدبه وحسن معاشرته ـ باب فى ابتداء ظهوره فى العلم وتعوده للفتوى والتعليم وحاجة الناس إليه ـ باب فى إجماع الناس عليه واقتداء الأكابر به وحاجتهم إليه ـ باب فى ذكر عبادة مالك وورعه وعزلته . . . الخ ثم يتناول بعد هذا المؤلف طبقات علماء المالكية : الطبقة الأولى من

أصحاب مالك (من أهل المدينة) ـ الطبقة الأولى من أصحاب مالك من أهل العراق ـ من أهل مصر ـ من أهل أفريقية ـ الطبقة الوسطى من أصحاب مالك (فى كل هذه البلاد) ـ الطبقة الصغرى من أصحاب مالك (فى كل هذه البلاد) ـ ويلى ذلك الطبقة الأولى الذين انتهى إليهم فقه مالك والتزموا مذهبه ممن لم يره ولم يسمع منه : من أهل المدينة ـ من أهل العراق ـ من أهل مصر ـ من أهل أفريقية ـ ثم الطبقة الثانية من هؤلاء وهكذا وهكذا حتى رجال الطبقة التاسعة .

وجمع لنا أيضاً الإمام المالكى ابن فرحون (توفى عام ٧٩٩ هـ) فى كتابه « الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب » نيفا وستمائة وثلاثين إسما من أعيان ومشاهير المالكيين ، ورتبها ترتيباً أبجدياً : من اسمه إبراهيم ، من اسمه أحمد . . . الخ . ولكنه راعى فى الأسماء المندرجة تحت كل حرف أن يبوبها تبويباً آخر بحسب الطبقة : الطبقة الأولى من أصحاب مالك من أهل المدينة ـ الطبقة الأولى ممن رأى مالكا من أهل مصر ـ الطبقة الأولى الذين انتهى إليهم فقه مالك والتزموا مذهبه ممن لم يره ولم يسمع منه أهل مصر . وهكذا إلى آخر الطبقات حتى الطبقة الثامنة. ثم الطبقة الأولى من أصحاب مالك من أهل أفريقية . الطبقة الأولى ممن لم ير مالك والتزم مذهبه من أهل أفريقية . . وهكذا إلى آخر الطبقات . وجرى فى هذا مع أصحاب مالك وأتباعه وتلامذته فى العراق والأندلس (حتى رجال الطبقة التاسعة فى بعض الأحيان) . والعبرة فى تحديد رجال الطبقة الواحدة ليس انتماؤهم إلى مائة واحدة من السنين أو قرن واحد كما قد يتبادر إلى الذهن ، بل العبرة فى هذا تسلسل الوسائط والنقلة عن الإمام مالك .

ويجدر بنا أن نمر مراً سريعاً على بعض أعيان المذهب المالكى فى

الشمال الأفريقى . منهم عبد الله بن أبى حسان اليحصبى الذى رحل إلى مالك وسمع منه وتوفى عام ٢٢٦ أو ٢٢٧ هـ ، ويحيى بن يحيى بن كثير وهو من مصمودة طنجة وتوفى عام ٢٢٣ أو ٢٢٤ هـ ، وعبد السلام بن سحنون التنوخى وهو لم ير مالك ، بالرغم من أنه كان معاصراً له ، إلا أنه التزم بمذهبه . وقد قيل له ما منعك من السماع من مالك ؟ قال : قلة الدراهم ، وتولى القضاء عام ٢٣٤ وتوفى عام ٢٤٠ . وأصحاب سحنون وهم كثيرون منهم أحمد بن على بن حميد التميمى أبو الفضل وتوفى عام ٢٥١ هـ . ومحمد بن إبراهيم بن عبدوس وتوفى عام ٢٦٠ أو ٢٦١ هـ . وأحمد بن لبده بن أخى سحنون وتوفى عام ٢٦١ هـ . وأحمد بن وزان الصواف وكان يسمى جوهرة أصحاب سحنون وتوفى عام ٢٨٢ هـ . وحبيب بن نصر بن سهل التميمى وتوفى عام ٢٨٧ هـ وأحمد بن محمد الأشعرى حمديس القطان وتوفى عام ٢٨٩ هـ وأحمد بن موسى بن جرير الأزدى العطار وتوفى عام ٢٩٣ هـ . وعيسى بن مسكين وتوفى عام ٢٩٥ هـ . وأحمد بن فتح الرقادى الذى كان يعرف بابن شفون لجرح أثر بشفتيه ، وكان من جماهير المتكلمين والنظار بالقيروان ، وذهب مذهب الجدل والمناظرة والذب عن أهل السنة وتوفى عام ٣١٠ هـ . وأحمد بن جعفر بن نصر بن زياد الهوارى وهو من رجال الطبقة الرابعة وتوفى عام ٣١٩ وعبد الله بن أبى هاشم التجيبى من رجال الطبقة الخامسة وتوفى عام ٣٤٦ وعبد الله بن أبى زيد من رجال الطبقة السادسة وتوفى عام ٣٨٦ وأحمد بن نصر الداودى الأسدى وهو من أئمة المالكية بالمغرب وله كتاب فى الرد على القدرية وتوفى عام ٤٠٢ والقاضى عياض الذى توفى عام ٥٤٤ والذين نقلوا عنه مثل ابن حماد وابن رشيق وبن علوان . . . الخ وغيرهم كثيرون .

وحذا حذو القاضى عياض وبن فرحون فى ترجمة أعيان الذهب المالكى.

ممن جاءوا بعد رجال القرن السابع الهجرى أحمد بابا التنبكتى ، وذلك فى كتابه « نيل الابتهاج بتطريز الديباج » .

ومن هؤلاء المالكيين الذين ترجم لهم التنبكتى وغيره من أصحاب الطبقات ، قوم ضربوا أروع الأمثال فى الزهد والتقشف والتصوف . منهم أبو الحجاج رباح بن ثابت الأزدى الذى كان يقول فى دعائه : «اللهم إنك تعلم أنى إنما عبدتك حباً لك وشوقا إلى وجهك الكريم ، فأبحنيه مرة واصنع ما شئت » (الدباغ ، جـ ٢ ، ص ٤٠ - ٤١ ، المالكى فى رياض النفوس ، ص ١٩٨) . وقد روى المالكى عنه أيضاً أنه حلف أن لا ينام مضطجعاً ولا يضحك أبداً ولا يأكل سميناً . فما رُئى ضاحكا ولا مضطجعاً ولا آكلا سميناً حتى مات رضى الله عنه وتوفى سنة سبع وثلاثين ومائتين وصلى عليه سحنون » . ومنهم أبو يزيد رباح بن يزيد اللخمى الذى كان يقول « إن لى لاثنتى عشرة سنة أخاف فيها الغنى كما يخاف الغنى الفقر » . (رياض النفوس ، ص ٢١٢) . ومنهم أبو على شقران بن على الفرضى الذى كان كثير الصيام والحزن والخشية والذى زاره ذو النون المصرى لما سمع بخبره فزوده شقران بالنصيحة التالية : « يا هذا . اعلم أن الزاهد فى الدنيا قوته فى الدنيا ما وجد ، ومسكنه حيث أدرك ، ولباسه ما يستر ، والخلوة مجلسه والقرآن حديثه ، والله العزيز الجبار أنيسه ، والذكر رفيقه ، والزهد قرينه ، والصمت محبته ، والخوف محجته ، والشوق مطيته ، والنصيحة نهمته ، والاعتبار فكرته ، والصبر وساده ، والتراب فراشه . والصديقون إخوانه ، والحكمة كلامه ، والعقل دليله ، والحلم خليله ، والتوكل نسبه ، والجوع إدامه ، والله عونه » (رياض النفوس ، ص ٢٢٥) وكان شقران صاحب كرامات جاءه قوم فقالوا له ادع الله يسقنا . فتضرع إلى الله : اسقنا الساعة ، قال فأرعدت وأبرقت وأمطرت ، قال حمدون بن

العسال : فخرجنا من عنده نخوض فى الماء إلى أنصاف سوقنا » (الرياض ، ص ٢٢٨) ، وأتاه البهلول ومعه رجل وابن صغير له ، أصابه جدرى فكان لا يبصر فقال له البهلول : إن أخانا هذا ليس له غير ابنه الذى معه وقد ابتلى فى بصره فأدع الله أن يرد عليه بصره ، فما زال شقران يدعو حتى خرج الصبى من عنده بصيراً » (نفس الوضع) ، ومنهم ابو عمرو بشير بن عمروس المتعبد بالمنستير الذى كان من رهبان الليل لا ينامه إلا قليلا . فإذا أصبح يقول : « أصبحت ونفسى وقلبى مصران على محبتك ، مشتاقان إلى لقائك . فعجل يا سيدى بذلك قبل أن يأتى الليل ، أقام على هذا ستين سنة » . (الرياض ، ص ٣٢٤) .

ويستوقفنا ترجمة علمين من أعلام المذهب المالكى بصفة خاصة وهما : عبد السلام سحنون والقاضى عياض .

أما سحنون فأصله من حمص . وسمى بسحنون نسبة إلى طائر اشتهر بحدته . وكان حاداً فى حله للمسائل . أخذ العلم بالقيروان عن مشايخها : أبوه خارجه وبهلول وعلى بن زياد وابن أبى حسان وابن غانم وابن أشرس وابن أبى كريمة وأخيه حبيب ومعاوية الصمادحى وابن زياد الرغينى . ورحل فى طلب العلم فى حياة مالك وهو ابن ثمانية عشر عاما أو تسعة عشر . وكانت رحلته إلى ابن زياد بتونس وقت رحلة ابن بكير إلى مالك . وقال سحنون كنت عند ابن القاسم ، وجواباته (أى جوابات مالك) ترد عليه (أى على ابن القاسم) فقيل له فما منعك من السماع منه قال : قلة الدراهم . وقال مرة أخرى : لحى الله الفقر ؛ فلولاه لأدركت مالكا ، فإن صح هذا ، فإن سحنون قد رحل فى طلب العلم مرتين : مرة إلى ابن زياد ومرة أخرى إلى ابن القاسم . وعلى أى حال ، فإنه قد عاد إلى أفريقية سنة ١٩١ هـ وهو

ابن ثلاثين سنة . قال أبو العرب التميمى : كان سحنون ثقة حافظا للعلم فقيه البدن اجتمعت فيه خِلالٌ قلما اجتمعت فى غيره : الفقه البارع والورع الصادق والصرامة فى الحق والزهادة فى الدنيا والتخشن فى الملبس والمطعم والسماحة وكان لا يقبل من السلطان شيئاً . . . وكان مع هذا رقيق القلب غزير الدمعة ظاهر الخشوع متواضعاً قليل التصنع . . اجتمع أهل عصره على إمامته وفضله وتقديمه . سئل أشهب عمن قدم إليكم من أهل المغرب قال سحنون . قيل له فأسد : قال سحنون والله أفقه منه بتسع وتسعين مرة . وقال أيضاً : ما قدم إلينا من المغرب مثله . وقال ابن القاسم : ما قدم إلينا من أفريقية مثل سحنون . . . وكان العلم فى صدر سحنون كسورة من القرآن من حفظه اه . وقال ابن حارث : قدم سحنون بمذهب مالك واجتمع له مع ذلك فضل الدين والعقل والورع والعفاف والانقباض . . . وقال عيسى بن مسكين : سحنون زاهد هذه الأمة . وقال الشيرازى : إليه انتهت الرياسة فى العلم بالمغرب وعلى قوله المعول بالمغرب . وصنف « المدونة » وعليها يعتمد أهل القيروان . ولى قضاء أفريقية عام ٢٨٤ وسنه إذ ذاك ٧٤ عاما . فلم يزل قاضياً بها إلى أن مات . ولما ولى القضاء دخل على ابنته خديجة وكانت من خير النساء فقال لها : اليوم ذبح أبوك بغير سكين . فعلم الناس قبوله القضاء . وكان سحنون لا يأخذ لنفسه رزقاً ولا صلة من السلطان فى قضائه كله ويأخذ لأعوانه وكتابه وقضاته من جزية أهل الكتاب . . . ولما مات سحنون رُجّت القيروان لموته وحزن له الناس. وقال سليمان بن سالم لقد رأيت يوم مات سحنون مشايخ من الأندلس يبكون ويضربون خدودهم كالنساء ويقولون : يا أبا سعيد ، ليتنا تزودنا منك بنظرة نرجع بها إلى بلدنا . . . قال ابن حارث أقام سؤود العلم فى دار سحنون نحو مائة عام وثلاثين عاما من ابتداء طلب سحنون وأخيه إلى موت ابن ابنه محمد بن محمد بن سحنون .

أما القاضى عياض فهو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرون ابن موسى بن عياض اليحصبى الإمام العلامة . سبتى الدار والميلاد . أندلسى الأصل . قال ولده محمد كان أجدادنا فى القديم بالأندلس ثم انتقلوا إلى مدينة فاس وكان لهم استقرار بالقيروان . . . كان القاضى أبو الفضل عياض إمام وقته فى الحديث وعلومه ، عالماً بالتفسير وجميع علومه فقيهاً أصوليا ، عالما بالنحو واللغة وكلام العرب وأيامهم وأنسابهم بصيراً بالأحكام عاقداً للشروط بصيراً حافظاً لمذهب مالك رحمه الله ، شاعراً مجيدا (أنظر فى هذا كتاب أزهار الرياض فى أخبار عياض ، لابن التلمسانى ـ شهاب الدين أحمد بن محمد المقرى التلمسانى ـ جزءان ضبطه وحققه وعلق عليه مصطفى السقا وابراهيم الابيارى وعبد الحفيظ شلبى ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٠) . رحل إلى الأندلس سنة ٥٠٧ طالباً للعلم بقرطبة فأخذ عن القاضى أبى عبد الله محمد بن على ابن حمدين ، وأجاز له أبو على الغسانى . وأجاز له الطرطوشى بالمشرق . ومن شيوخه القاضى أبو الوليد بن رشيد . . وبعد عودته من الأندلس اجتمع حوله الناس وقرأوا عليه المدونة وأعجبوا به وهو ابن ثلاثين سنة أو ينيف عنها ثم ولى قضاء بلده (سبته) مدة طويلة ثم نقل إلى قضاء غرناطة سنة ٥٣١ ولم يطل أمره بها ثم ولى قضاء سبته ثانياً . . . وظل بها إلى أن ظهر بها الموحدون عام ٥٤٣ فتلاشت حاله ولحق بمراكش فكانت بها وفاته . وكان مولده بسبته فى شهر رمضان سنة ٤٩٦ وتوفى بمراكش فى شهر جمادى الآخرة وقيل فى شهر رمضان سنة ٥٤٤ هـ وقيل إنه مات مسموماً .

وله التصانيف المفيدة منها . إكمال المعلم فى شرح صحيح مسلم ، ومنها كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم . وكتاب مشارق

الأنوار فى تفسير غريب حديث الموطأ والبخارى ومسلم . وكتاب ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك (أربعة أجزاء فى مجلدين مخطوط بدار الكتب المصرية) . وكتاب الاعلام بحدود قواعد الاسلام . وكتاب العيون الستة فى أخبار سبتة . وكتاب الأجوبة المحيرة على الأسئلة المتخيرة . وكتاب أجوبة القرطبيين الخ .

المقالة الثـالثة

فلسفة الاسلام السنى المالكى فى الشمال الافريقى

١ — شرح رسالة أبى زيد القيروانى :

هذه الرسالة ، بالإضافة إلى مدونة سحنون فى شرح مذهب الإمام مالك ، قدمت لأهل الشمال الأفريقى مذهب الإمام مالك : مذهبه الفلسفى ومذهبه الفقهى . وقد عمت شهرتها الآفاق ، وتولاها كثير من الشراح بالتعليق . ومن أهم هؤلاء الشراح الإمام أبو الحسن فى كتابه « كفاية الطالب الربانى لرسالة ابن أبى زيد القيروانى فى مذهب سيدنا الإمام مالك » . وشرح شرح الإمام أبى الحسن الشيخ على الصعيدى العدوى . ولا يعنينا هنا من الرسالة إلا جانبها الفلسفى الذى سنحاول تلخيصه الآن تلخيصاً سريعا . وذلك لأن فهم الأسس الفلسفية التى قام عليها مذهب مالك فى التوحيد وأصول الفقه أمر بالغ الأهمية إذا أردنا الوقوف على حقيقة الإسلام السنى فى الشمال الإفريقى ، لا بل فى القارة الأفريقية كلها .

أما صاحب الرسالة فهو عبد الله أبو محمد بن أبى زيد . سكن القيروان وكان إمام المالكية فى وقته وقدوتهم . وجامع مذهب مالك . وكان بصيرا بالرد على أهل الأهواء . وكثر الآخذون عنه . وهو الذى لخص المذهب وذب عنه . وملأت البلاد تآليفه . وكان يعرف بمالك الصغير . ومن تآليفه كتاب النوادر والزيادات على المدونة . وكتاب مختصر المدونة . وكتاب الاقتداء بأهل المدينة . وكتاب الذب عن مذهب مالك . وكتاب الثقة بالله والتوكل على الله . وكتاب المعرفة واليقين . وكتاب البيان من إعجاز القرآن . ورسالة النهى عن الجدل . ورسالة فى الرد على القدرية ،

ومناقضة رسالة البغدادى المعتزلى. وكتاب الاستظهار فى الرد على الفكرية. وكتاب كشف التلبيس فى مثله . ورسالة فى أصول التوحيد . ورسالته المشهورة فى مذهب الإمام مالك التى سنقوم بتلخيص الجانب الفلسفى منها الآن . وقد توفى أبو زيد القيروانى عام ٣٨٦ هـ (أنظر ترجمة حياته فى الديباج المذهب فى معرفة أعيان المذهب لابن فرحون) .

مما يجب اعتقاده أن الله تعالى إله واحد لا ولد له ولا والد له ولا صاحبة له ولا شريك له . يعتبر المتفكرون بآياته ، ولا يتفكرون فى ماهية ذاته . وهو العلى العظيم . العلى بالمنزلة . والعظيم لأنه صاحب القدر الرفيع . والعلو ليس علو جهة ولا اختصاص ببقعه . وهو عظيم كبير ، لا بعظم جثه وكبر بنية ، بل العلى وصفه وهو استحقاقه لنعوت الجلال . وهو فوق عرشه . والفوقية هنا عبارة عن كون الشيء أعلى من غيره كقولنا زيد فوق السطح مجازا أو كقولنا السيد فوق عبده . ففوقية الله تعالى على عرشه فوقية معنوية بمعنى الشرف وبمعنى الحكم والملك .

ومما يجب اعتقاده أن الله تعالى فى كل مكان بعلمه أى علمه محيط بجميع الأمكنة . وهو أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد . المراد بالقرب هنا قرب علم لا قرب مسافة . فهو مثل فى فرط القرب . لأنه تعالى مطلع على سرائر العباد ولا يخفى عليه شيء .

وقوله تعالى : « على العرش استوى » من المتشابه . وقد منع مالك تأويله . لكن من الجائز تأويله تأويل إيضاح بمعنى أن استواءه على العرش، أى أنه استولى عليه استيلاء ملك قادر قاهر .

ومما يجب اعتقاده أن له تعالى الأسماء الحسنى . وهى غير محصورة فى التسعة والتسعين الواردة فى الحديث . وأن له الصفات العلى ، أى المرتفعة

عن كل نقص . وأنه لم يزل بجميع صفاته وبأسمائه . ومعنى لم يزل عبارة عن القدم . وفى هذا رد على المعتزلة والرافضة الزاعمين بأن الله تعالى كان فى أزله ، بلا اسم ولا صفة ، وأن عباده هم الذين خلقوا له الأسماء والصفات وصفات الأفعال كالخلق والرزق والاحياء والاماتة قديمة كذلك . على عكس ما ذهب الأشعرى من أنها حادثة ، لأنها متجددة من حيث أنها إضافات تعرض للقدرة . وفرق بينها وبين صفات الذات القديمة وهى ثمانية: القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام والبقاء .

ومما يجب اعتقاده أن الله كلم موسى بكلامه القديم الذى هو صفة ذاته ، وأن كلامه ليس بصوت ولا حرف يسمع من كل جهة بكل جارحة . وأن القرآن كلام الله القائم بذاته .

ومما يجب اعتقاده الإيمان بالقدر . والصحيح أنه مجموع ثلاثه أشياء : العلم والقدره والارادة . وأنه علم كل شيء قبل كونه ، خيره وشره ، حلوه ومره . وأن مقادير الأمور بيده . ومصدرها عن قضائه ، أى قدرته . وأن كل شيء جرى على قَدَرِه ، أى علمه .

ومما يجب اعتقاده نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وأن الله تعالى جعله آخر المرسلين .

ومما يجب اعتقاده أن الله سبحانه يبعث من فى القبور . يعدم الذوات بالكلية ثم يعيدها . وأنه قد خلق الجنة فأعدها دار خلود لأوليائه ، والمراد بهم المؤمنين وليس المراد بهم من فيه صفة زائدة على الايمان . وأنه يجيء يوم القيامة والملك صفاً صفا . وكان مالك يقول فى هذه الآية وأمثالها : اقرءوها كما جاءت بلا كيف . لأن إسناد المجيء إليه مصروف عن ظاهره إجماعاً ، إذ يستحيل عليه الجهات والأمكنة والتحول والانتقال . وتوضع

الموازين لوزن أعمال العباد . أى توضع الصحائف التى فيها أعمال العباد فى الميزان . والذى عليه السلف أنه ميزان حسى له كفتان ولسان .

ومما يجب إعتقاده أن الله سبحانه وتعالى ضاعف لعباده المؤمنين دون الكافرين ، مطيعين أو عاصين ، مكلفين أو غير مكلفين . وأنه صفح لهم بالتوبة عن كبائر السيئات وغفر لهم الصغائر بمشيئته .

ومما يجب إعتقاده أن الله سبحانه وتعالى أكرم المؤمنين فى الجنة بالنظر إلى وجهه الكريم . والمراد بالوجه عند جمهور السنة وعند مالك الذات . وليس المراد بالنظر ميل الحدقة إلى المرئى لأن هذا محال فى حقه تعالى . وإنما المراد صفة تقوم بالموصوف توجب له كونه رائياً من غير تكييف ولا تشبيه .

ومما يجب إعتقاده أن الصراط حق . قال تعالى : فلا اقتحم العقبة . والعقبة الصراط ، يضرب على جهنم كحد السيف . وجوّز القاضى عياض أن يكون مخلوقاً الآن كجهنم . ووقت المرور عليه بعد الحساب . وهو جسر يضرب على ظهرانى جهنم ، تمر عليه جميع الخلائق . فإما ناجون من نار جهنم ، وإما هالكون فيها . وهم يتفاوتون فى سرعة النجاة . فيمر المؤمنين من فوق الصراط كطرف العين أو كالبرق أو كالريح أو كالطير أو كأجاويد الخيل .

ومما يجب إعتقاده الإيمان بوجود حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ترده أمته لا يظمأ من شرب منه أبداً . ويذاد عنه من بدّل بالارتداد وغيّر فى العقائد كأهل الأهواء أو مرتكبى المعاصى . لكن المبـــدل بالارتداد يخلد فى النار . والمبدل بالمعاصى فى مشيئة الله تعالى حتى يُمضى فيه مراده . ولا يخطر ببالك أن الحوض على وجه هذه الأرض وإنما يكون

وجوده فى الأرض المبدلة ، وهى أرض بيضاء كالفضة ، لم يسفك فيها دم ، ولم يظلم على ظهرها أحد قط .

ومما يجب إعتقاده أن الإيمان قول باللسان وإخلاص بالقلب وعمل بالجوارح[1] ، وكان مالك يعتقد — فى أقواله الأخيرة — أن الإيمان يزيد وينقص : يزيد بسبب زيادة الأعمال وينقص بنقصها . أما أقواله المبكرة فكانت تشير إلى إعتقاده بأن الايمان يزيد ولا ينقص . ولكنه ، على أى حال ، كان يعتقد أن الايمان لا يكمل إلا بالعمل ، أى بعمل الجوارح . فالمؤمن الذى عمل صالحاً كان إيمانه كاملا منجياً له من النار أما المؤمن الذى لم يتبع إيمانه بالعمل فإيمانه صحيح ، ولكنه غير كامل . وذلك لأن الاسلام لا يكفر أحداً من أهل القبلة . خلافاً لما ذهبت

(١) مذهب مالك فى الإيمان يتفق مع ماذهب إليه أصحاب الحديث والمعتزلة والشيعة والخوارج من أن الإيمان عقد وقول وعمل . أى أنه تصديق بالقلب وباللسان وعمل بالجوارح أيضاً . ويخالف قول أبى حنيفة النعمان ومن تبعه فى هذا الموضع من جهميه وكرامية وأشعرية فى عدم إعتبار الأعمال جزءاً من الإيمان ، باعتبار أن الأعمال لا تسمى إيماناً بل هى شرائع الإيمان . وباعتبار أن الإيمان فى اللغة هو التصديق فقط ، وهو يدل فى مفهومه على التوحيد . أما العمل بالجوارح فلا يسمى فى اللغة تصديقاً كما أن الأعمال لا تسمى توحيداً . وقد رد عليهم ابن حزم فى « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » (الجزء الثانى — كتاب الإيمان — المجلد الثانى من طبعة بولاق ، ص ١٨٨ — ٢٤٧) بحجج مقنعة . خلاصتها أن مجال الشرع ليس مجال اللغة . وأن الله تعالى قد نقل إسم الإيمان والكفر فى الشريعة عن موضوعهما فى اللغة إلى معنى آخر . وذلك لأن الايمان فى اللغة هو مجرد التصديق . وليس كذلك فى الشريعة. لأن الله أوقع إسم الايمان على أعمال الديانة . والشواهد القرآنية فى هذا كثيرة . ولولا نقل الله تعالى للفظة الايمان كما ذكرنا لوجب أن يسمى كل كافر على وجه الأرض مؤمناً ، وأن يخبر عنهم بأن فيهم إيماناً لأنهم مؤمنون ولا بد بأشياء كثيرة مما فى العالم يصدقون بها . ولفظة الكفار فى اللغة تعنى الزراع ، كقوله تعالى « كزرع أعجب الكفار نباته » ، يعنى الزراع ، فنقلها الله تعالى فى الشريعة إلى معنى آخر فأصبحت تعنى جحد الربوبية ونبوة الأنبياء والرسالة . والايمان عند ابن حزم ، كما هو عند مالك يزيد وينقص بالأعمال . ولكن ترك الأعمال لا يؤدى إلى الكفر .

إليه الخوارج من تكفير مرتكب الكبيرة وخلافا أيضاً لما ذهبت إليه المعتزلة بقولها إنه يكون فى منزلة بين المنزلتين ، وهذا لاعتقادهم بالحسن والقبح العقليين .

ومما يجب إعتقاده أن المؤمنين يفتنون أى يُختبرون فى قبورهم . والمراد بهذا سؤال الملكين منكر ونكير . ولا يسأل الكافرون فى قبورهم . ويجب أيضاً الاعتقاد بأن على العباد حفظة أى كتاباً يكتبون أعمالهم وأقوالهم ، وذلك لقوله تعالى : « وإن عليكم لحافظين » . وبأن مَلَك الموت وهو عزرائيل يقبض الأرواح كلها بإذن من ربه .

ومما يجب إعتقاده أن خير القرون تلك التى رأى أصحابها رسول الله صلى الله عليه وسلم وآمنوا به ، ثم الذين يلونهم أى التابعون، ثم الذين يلونهم أى تابع التابعين . وإذا صح أن المقصود بالمدة مائة سنة ، فإن التفاضل بين المؤمنين الذين يجيئون بعد هذه القرون الثلاثة الأولى يكون بكثرة الثواب وفعل الخير .

ومما يجب إعتقاده أن أفضل هذه الأمة صحابة رسول الله . وأن أفضل الصحابة الخلفاء الأربعة الراشدون : أفضلهم أبو بكر يليه عمر ثم عثمان ثم على . وقد أشار النبى إلى مدة خلافتهم بقوله الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تكون ملكا عضوضاً . ولهذا قال معاوية رضى الله عنه لما ولى بعد انقضاء الثلاثين سنة : « أنا أول الملوك » .

ومما يجب إعتقاده والعمل به الطاعة لأئمة المسلمين من جانب ولاة أمورهم أو حكامهم ، ومن جانب علمائهم أيضاً .

وترك المراء والجدال فى الدين واجب . والمراء هو جحد الحق بعد ظهوره ودفعه بالباطل . والجدال هو مناظرة أهل البدع . وإنما منع

المؤمنون من ذلك لأنه يؤدى إلى إيقاع الشبهة . قال مالك رضى الله عنه : إن هذا الجدال ليس من الدين فى شيء . وإن كان المقصود من الجدال إظهار الحق دون التعنت والعناد ، والاظهار على الخصم ، ونسبة شرف العلم لنفسه ، فذلك جائز وقيل مندوب إليه .

* * *

والمالكية يتمسكون ببعض التعاليم الفقهية . مثل القنوت فى الصلاة فى الركعة الثانية وقبل الركوع . ودعاء القنوت هو : « اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونخنع لك ونترك من يكفرك . اللهم إياك نعبد ولك نصلى ونسجد وإليك نسعى ونحفد (أى نسرع فى العمل) . نرجو رحمتك ونخاف عذابك الجد . إن عذابك بالكافرين ملحق » .

وفى قراءة التحيات لله يجوّزون الوقوف عند : « وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله » على أن تختم الصلاة بها . لكن إن شئت زدت الآتى : « وأشهد أن الذى جاء به محمد حق وأن الجنة حق وأن النار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من فى القبور . اللهم صل على محمد وعلى آل محمد . وارحم محمداً وآل محمد . وبارك على محمد وعلى آل محمد . كما صليت ورحمت وباركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم فى العالمين إنك حميد مجيد . اللهم صل على ملائكتك المقربين وعلى أنبيائك المرسلين وعلى أهل طاعتك أجمعين . اللهم اغفر لى ولوالدى ولأئمتنا ولمن سبقنا بالايمان مغفرة عزماً (أى قاطعة) . اللهم إنى أسألك من كل خير سألك منه محمد نبيك . وأعوذ بك من كل شر إستعاذ منه محمد نبيك . اللهم اغفر لنا ما قدمنا وما أخرنا ، وما أسررنا وما أعلنا . وما أنت أعلم به منا .

ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة . وقنا عذاب النار . وأعوذ بك من فتنة المحيا والممات ومن فتنة القبر ومن فتنة المسيح الدجال ومن عذاب النار وسوء المصير . والسلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته . السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين .

ومن نوافل الخير المرغب فيها فى رمضان الاعتكاف وشرطه أن يكون فى المسجد ، وأقل مدة فى ذلك عشرة أيام .

* * *

٢ — دول الإسلام السنى المالكى فى هذه المرحلة والمذاهب الفقهية السائدة فيها :

هذه المرحلة من مراحل تاريخ فلسفة الإسلام السنى فى الشمال الأفريقى وهى المرحلة التى بدأت منذ الفتح الإسلامى حتى قيام دولة المرابطين ، قد تميزت بعد عصر الولاة (أيام الخلفاء الراشدين الثلاثة : عمر وعثمان وعلى وفى عهد الدولتين الأموية والعباسية) بقيام دولتين كبيرتين هما ، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ، دولة الأغالبة ودولة الأدارسة ، اللذين قاما فى وقت واحد تقريباً إذقامت دولة الأغالبة بأفريقية (تونس) عام ١٨٤ هـ . وقامت دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى حوالى عام ١٧٢ هـ بعد أن كان قد دخل إلى المغرب إدريس بن عبدالله عام ١٧٠ هـ (كما يقول ابن عذارى المراكشى) واجتمعت القبائل حوله بعد عامين دخوله .

وقد رأينا أنه بعد انقضاء فترة الصحابة والتابعين الذين كانوا قد قدموا إلى الشمال الأفريقى وتميز موقفهم بما كان عليه السلف الصالح من التسليم التام لكل ما جاء به الإسلام وعدم الجدل والمناقشة فى أمور الدين ، بدأ

ينعكس على أهل الشمال الأفريقى كل ما كان يجرى فى المشرق الإسلامى من مناقشات كلامية بين الفرق الإسلامية المختلفة : ومن أهم المسائل التى أثيرت مسألة خلق القرآن التى انتصر لها كثير من العراقيين أو أهل الرأى هذا إلى جانب النقاش حول القدر وحرية الإرادة وصفات الله ورؤيته تعالى فى الآخرة .

لكن من الحق أن نقول إن هذا الجدل الكلامى كان يجرى فى أوساط محدودة ، وأن عامة الشعب كانت تدين بالولاء للمذهب المالكى الذى يحرم مثل هذا الجدل الكلامى والذى بدا من أجل هذا أقرب إلى السنة فى نظر أهل الشمال الأفريقى . ولهذا آثروه حتى على المذهب الحنفى الذى كان يمثل مذهب القضاء والحكام .

وكان ظهور مذهب أبى حنيفة بالمغرب بعد أن ولى بنو العباس الحكم واستطاع خلفاؤهم بالمغرب أن يقضوا على أكثر حركات الخوارج ويسيطروا عليها . وكان بنو العباس يفضلون مذهب أبى حنيفة ، فولى الرشيد أبا يوسف القضاء . فكان ينظر هو ويحيى بن يحيى بالأندلس — وكان هو الآخر من أتباع مذهب أبى حنيفة — فى تعيين قضاة المغرب وأفريقية ويشترطان أن يكونوا من أتباع أبى حنيفة . يقول السلاوى فى الاستقصاء « كان يحيى بن يحيى بالأندلس من أتباع أبى حنيفة . وكان لا يلى قاض فى أقطار الأندلس إلا بمشورته واختياره ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه . والناس سراع إلى الدنيا فأقبلوا على المذهب الحنفى يرجون به بلوغ أغراضهم : على أن يحيى لم يل قضاء قط ولا أجاب إليه . وكان ذلك زائداً فى جلالته عندهم وداعياً إلى قبول رأيه لديهم .

أما مذهب مالك فقد انتشر بالمغرب منذ قيامه بالمشرق[1] ولكن سبب ذيوعه أيام الأغالبة والأدارسة فيما يرويه السلاوى أن « حاج المغرب والأندلس قدموا على مالك رضى الله عنه بالمدينة فسألهم عن سيرة عبد الرحمن بن معاوية المعروف بالداخل فقيل له إنه كان يأكل الشعير ويلبس الصوف ويجاهد فى سبيل الله . فقال مالك : « ليت الله زيَّن حَرَمَنا بمثله » . فنقم عليه بنو العباس هذه المقالة . وكان سبب توصلهم إلى ضربه فى مسألة الإكراه كما هو مشهور . وبلغت مقالته صاحب الأندلس فَسُرَّ بها وجمع الناس على مذهبه فانتشر فى أقطار المغرب من يومئذ . والله أعلم » .

بل إننا نستطيع أن نقول إن مذهب مالك إذا كان إنتشاره بأفريقية أيام حكم الأغالبة بين صفوف عامة الشعب بصفة خاصة دون الحكام ، فإن إنتشاره بالمغرب الأقصى أيام الأدارسة إستوعب الحكام والقضاة وعامة الشعب جميعاً ، أى أن إنتشاره بالمغرب الأقصى كان أكثر إتساعاً منه فى أفريقية . لأن الأمويين فى الأندلس والعرب الفارين من حكم بنى العباس كانوا جميعهم يدينون بالولاء لمذهب مالك . ولما كان المغرب الأقصى قريباً جداً من الأندلس ، فمن الطبيعى أن ينتشر به — أيام حكم الأدارسة — إنتشاراً واسعاً . ولهذا يقول السلاوى : « والمعروف أن مذهب مالك ظهر أولا بالأندلس ثم انتقل منها إلى المغرب الأقصى أيام الأدارسة » .

---

(١) ولد مالك فى عهد الوليد بن عبد الملك الأموى عام ٩٣ هـ على الأرجح وتوفى عام ١٧٩ هـ فى عهد الرشيد العباسى . وكان يقيم بالحجاز فى المدينة . وكان أبو حنيفة معاصراً له فى العراق .

ويحسن أن نقف وقفة قصيرة عند نشأة دولة الأدارسة بالمغرب من الناحية التاريخية ليطمئن القارىء أن الإسلام الذى ساد فى عهد دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى كان — كما أكدنا ذلك مراراً من قبل — هو الإسلام السنى ولم يكن — كما قد يتبادر إلى الذهن — هو الإسلام الشيعى إعتماداً على أن مؤسس هذه الدولة كان أحد العلويين .

فبعد مقتل على بن أبى طالب رأى إبنه الحسن — حقناً لدماء المسلمين — أن يسلم الأمر إلى معاوية . لكن شيعة على ظلوا يطالبون بالخلافة منازعين بنى أمية ثم بنى العباس . إلى أن كان منهم عبد الله بن الحسن المثنى ابن الحسن السبط ابن على بن أبى طالب ، وكان له أولاد كثيرون منهم محمد المعروف بالنفس الذكيه وابراهيم ويحي وسليمان وإدريس وغيرهم . ولما اختل حكم بنى أمية أيام آخر ملوكهم وهو مروان الحمار ، إجتمع أهل البيت بالمدينة وتشاوروا فيمن يقدمونه للخلافة ، فوقع إختيارهم على محمد بن عبد الله النفس الذكية . وفى عام ١٤٥ ه ظهر محمد بن عبد الله بالمدينة ودعا الناس إلى بيعته فبايعوه . واستفتى أهل المدينة الإمام مالك رضى الله عنه فى الخروج مع محمد بن عبد الله ، أو فى مشروعية إمامة أبى جعفر المنصور فقال : « إنما بايعتم مكرهين » . فتسارع الناس إلى محمد بن عبد الله وأجابوا دعوته . ولزم الإمام مالك بيته . وخطب محمد بن عبد الله فى الناس وتسمى بالمهدى .

ولكن بنى العباس قاتلوه وقتلوه وقتلوا من بعده أخاه إبراهيم بن عبد الله . إلى أن كان عام ١٦٩ ه أيام موسى الهادى بن محمد بن أبى جعفر المنصور خرج بالمدينة الحسين بن على بن الحسن المثلث بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن على بن أبى طالب . وكان معه جماعة من أهل بيته منهم إدريس

ويحي وسليمان بنو عبد الله بن الحسن المثنى وهما أخوا محمد النفس الذكية . فقاتلهم بنو العباس . وانتهى الأمر بهزيمتهم فى موضع يقال له فخ على بعد ثلاثة أميال من مكة عام ١٦٩ هـ . وقتل الحسين . وفر يحي إلى بلاد الديلم، وانتصر عليه آخر الأمر الفضل بن يحي البرمكى أيام الرشيد . وقام الرشيد بحبسه حتى مات فى السجن .

وأما إدريس فقد استطاع الفرار إلى مصر ، وكان على بريدها يومذاك واضح مولى صالح بن المنصور ويعرف بالمسكين . فأكرم إدريس ومولاه راشد وسهل مهمة خروجهما إلى برقه ، ومن بعدها إتجها إلى القيروان ثم إلى المغرب الأقصى . وانتهى بهما المطاف إلى تلمسان ثم طنجه ثم مدينة وليلى . وبايعت قبيلة أورَبه إدريس بالخلافة ووفدت عليه قبائل زناته والبربر مثل زواغة وزواوة وسدراته وغياثة ومكناسة وغمارة . وخرج إلى المغرب الأقصى فأسلم أهله بعد أن كانوا على دين اليهود والنصارى . وتوجه إلى المغرب الأوسط . واستمر خضوع البربر فى عهد إدريس بن إدريس أو إدريس الثانى الذى بايعه البربر حملا ثم رضيعاً إلى أن شب فبايعوه بمدينة وليلى وهو ابن إحدى عشرة سنة . وشيد مدينة فاس . وغزا قبائل نَفـْـزة من أهل المغرب الأوسط وكانوا على دين الخارجية الصفرية . وبنى خلفاؤه من بعده مسجد القرويين .

هذه هى الدولة الأولى للأدارسة التى حكمت المغرب الأقصى حكما مستقلا (أى مستقلا عن بنى العباس — على عكس دولة الأغالبة التى دانت بالولاء فى أفريقية للعباسيين) . ولكنها ساهمت — كما ساهم الأغالبة فى أفريقية — فى نشر الإسلام السنى المالكى بالمغرب الأقصى ، بالرغم من أن مؤسسها كان أحد العلويين .

لكن قامت بالمغرب الأقصى ، فى بلاد الريف ، بعد أن كانت قد استفحلت دعوة العبيديين من الشيعة بالمغرب كله ، دولة أخرى للأدارسة هى الدولة الثانية للأدارسة . وهذه الدولة قامت بعد أن أرسل عبيد الله المهدى قائده مصاله بن حبوس المكناسى إلى المغرب الأقصى ، وقبض على يحيى بن إدريس ووضع بهذا نهاية لدولة الأدارسة الأولى ، وقامت على أنقاضها الدولة الثانية للأدارسة التى لم تحكم المغرب الأقصى - فيما يقول السلاوى - على سبيل الإستقلال ، على نحو ما كانت تحكمه دولتهم الأولى بفاس ، بل كان الأدارسة فيها - كما يقول السلاوى أيضاً - تحت نظر المتغلب على المغرب كله ، وأعنى به الشيعة الإسماعيلية التى أتينا على ذكر أخبارهم فى الفصل الثانى من القسم الأول .

ومن الطبيعى أن يكون إتجاه فلسفة الإسلام إبان الدولة الثانية للأدارسة هو الإتجاه السائد بالمغرب كله وقتذاك ، وأعنى به التشيع .

الفصل الثانى

فلسفة الإسلام فى عهد المرابطين

المقالة الأولى

عبد الله بن ياسين[1] وإسلام الملثمين (المرابطين)

المرابطون كلمة مشتقة من الرباط . وهي تفيد أولا ملازمة ثغر العدو كما فى قوله تعالى : « وصابروا ورابطوا » ، وتفيد ثانيا انتظار الصلاة بعد انقضاء صلاة سابقة عليها ، كما فى قوله صلى الله عليه وسلم «فذلكم الرباط» وقد استعملت كلمة المرابطين فدلت على المعنيين معا . استعملت أول الأمر لتدل على ملازمة الثغر انتظاراً لمواجهة العدو ، وهذا أمر طبيعى لأن ساحل المغرب كان دائماً معرضاً للغارات البحرية المفاجئة من القسطنطينية أو صقلية وجنوبى إيطاليا وسردانية ، وعلى وجه الخصوص فى الساحل التونسى الذى كان أكثر تعرضا من غيره لمصادر الغارات فنشأت الرباطات أول الأمر على الساحل التونسى عند سوسة وملطة وتونس والمنستير ، ومنها انتشرت على الساحل المغربى كله . وانتقل هذا النظام إلى الأندلس فقامت بها الربط وانتشرت انتشاراً كبيراً خاصة بعد غارات النورمانديين على الأندلس فى عهد عبد الرحمن الأوسط : واهتمت الدولة الأندلسية بها وأقامت الحصون للمرابطين وجعلتها جزءاً ثابتاً من نظام بحريتها . غير أن هذه الحصون لم تكن مجرد حصون حربية بل كانت فى الآن نفسه أماكن للعبادة ، وكان أهل الشمال الأفريقى كثيراً ما يتوافدون على الأندلس للرباط والعبادة . وكان من أكبر ربطهم فى الأندلس «رباط المرية» ، أقرب نقطة فى الأندلس إلى الساحل الأفريقى . واتسعت الحركة شيئاً فشيئا حتى شملت الصحراء بعد أن كانت محصورة على السواحل .

---

(١) آثرت كتابة « ياسين » على هذا النحو بدلا من كتابتها (يس) (المؤلف)

وأنشئت الربط الصحراوية لتكون مراكز للغزو والتوسع ونشر الإسلام في السودان وغرب القارة الأفريقية ولتمثل في الوقت نفسه مراكز للعبادة والزهد والتقشف .

ودولة المرابطين قامت في كنف هذه المراكز العسكرية الدينية . فهي إذن دولة رباط . ودولة الموحدين التي قامت على أعقابها هي الأخرى دولة رباط . كذلك كانت كل من دولة الحفصيين في تونس ودولة بني مرين في مراكش في دورهما الأول . ولهذا نستطيع أن نقول إنه « إذا كانت المالكية هي العصب الأول للتاريخ المغربي فإن الرباط هو عصبه الثاني بل يكاد يكون علة وجوده » (مقدمة الدكتور حسين مؤنس لكتاب رياض النفوس للمالكي ، ص ٢٦) .

والمرابطون هم الملثمون . وسموا بالملثمين لأنهم كانوا « يلبسون المقندرات من الصوف ويربطون على رؤوسهم كرازى الصوف ويتلثمون بفواضلها ويسترون أفواههم . وهي عادة من عوائدهم توارثوها الأبناء عن الآباء ، لم ينتقلوا عنها ولا يتحولوا منها » (الشريف الإدريسي : صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، نشرة دوزي ودي جوية R. Dozy et M. De Goeje — ليدن ١٨٦٦ — ص ٣٩) .

« قال ابن خلكان اللثام سنة يتوارثونها خلفاً عن سلف . وسبب ذلك على ما قيل إن حمير كانت تتلثم لشدة الحر والبرد تفعله الخواص منهم فكثر ذلك حتى صار تفعله عامتهم . وقيل كان سببه أن قوماً من أعدائهم كانوا يقصدون غفلتهم إذا غابوا عن بيوتهم ، فيطرقون الحي فيأخذون المال والحريم ، فأشار عليهم بعض مشايخهم أن يبعثوا النساء في زي الرجال إلى

ناحيه ويقعدوهم فى البيوت متلثمين فى زى النساء . فإذا أتاهم العدو وظنوهم نساء خرجوا عليهم ، ففعلوا ذلك وثاروا عليهم بالسيوف فقتلوهم ، فلزموا اللثام تبركاً به بما حصل لهم من الظفر بالعدو . وقال عز الدين بن الأثير فى كامله ما مثاله . وقيل إن سبب تلثمهم أن طائفة من لمتونة خرجوا مغيرين على عدو لهم فخالفهم العدو إلى بيوتهم ، ولم يكن بها إلا المشايخ والصبيان والنساء فلما تحقق المشايخ أنه العدو أمروا النساء أن يلبسن ثياب الرجال ويتلثمن ويضيقنه حتى لا يعرفن ، ويلبسن السلاح . ففعلن ذلك . وتقدم المشايخ والصبيان أمامهن ، واستدار النساء بالبيوت فلما أشرف العدو رأى جمعاً عظيما فظنه رجالا . وقالوا هؤلاء عند حريمهم يقاتلون عنهن قتال الموت . فبينما هم فى جمع النعم من المراعى إذ أقبل الرجال إلى الحى فبقى العدو بينهم وبين النساء فقتلوا من العدو خلقاً كثيراً ، وكان من قتل النساء أكثر . فمن ذلك الوقت جعلوا اللثام سنة » (نقلا عن السلاوى : الإستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى) .

ويذهب بعض المؤرخين إلى أن ارتداء اللثام عند المرابطين يرجع إلى أسباب صحية اتقاء للغبار والرمال السافية والرياح العاصفة فى الصحراء (أنظر مقال Bjorkmann فى دائرة المعارف الإسلامية ، مادة : لثام) .

ومن أهم قبائل الملثمين لمتونه وجداله وسمطه وزغاوة ومسوفة ولمطة وجزوله وترغه . وقبيلة ترغه هى التى اشتق منها اسم الطوارق وهم الفئة الوحيدة من البربر التى ما زال رجالها يلبسون اللثام حتى يومنا هذا فى تونس .

والمرابطون أو الملثمون صنهاجه . وكانت الرياسة فيهم لقبيلة لمتونة. ومسكنهم جنوب مراكش فى الصحراء شمال شرقى السنغال فهم إلى بلاد السودان أقرب منهم إلى بلاد الشمال الأفريقى . وكانوا قبل إسلامهم بعد

فتح الأندلس على دين المجوسية شأن برابرة المغرب ولما أسلموا قام بأمرهم أبو عبد الله محمد بن تيفاوت المعروف بتارشي ، ومن بعده يحيى ابن ابراهيم اللمتونى . وفى عام ٤٢٧ إرتحل يحيى إلى المشرق قاصداً الحج ، واستخلف على صنهاجة إبنه إبراهيم بن يحيى . وفى طريق عودته لقى بالقيروان الشيخ الفقيه أبا عمران ألفاسى . وحضر مجلس درسه . وطلب منه فقيهاً يعلمه ويعلم أهل بلده القرآن والسنة . « فندب الشيخ أبو عمران كتاباً إلى فقيه من المصامدة من بلدة نفيس وهو « واجاج بن زلوا الملطى » من أهل السوس الأقصى ، يقول فيه : إبعث مع حامله من تثق فيه من أهل العلم ليفقهوه وأهل بلده فى الدين . فلما وصل الكتاب إلى الفقيه « واجاج » إنتدب لذلك من تلامذته عبد الله بن ياسين ، وكان من حذاق الطلبة . فخرج مع يحيى بن إبراهيم إلى جزيرة فى البحر واعتزلوا الناس وذاع ورعهم وقصدهم الناس واجتمع المرابطون حولهم وسمى دعوته بالمرابطين (السلاوى : المرجع السابق) .

ويضيف البكرى فى « المغرب فى ذكر بلاد أفريقية والمغرب » أن الذين قاموا بدعوة المرابطين من صنهاجه ليسوا بنى لمتونه بل هم بنو جداله ، وكانوا يسكنون خلف بنى لمتونه ، ملاصقين للبحر أى للمحيط الأطلسى . ورواية البكرى لحج يحيى بن إبراهيم ولقائه بأبى عمران الفاسى ثم إرسال هذا الأخير يحيى بن إبراهيم إلى الفقيه وجاج بن زلوا أو بن زلوى ثم ندب هذا الأخير لعبد الله بن ياسين ليعلم الملثمين الفقه والدين ، هذه الرواية لا تختلف عن رواية السلاوى التى نقلناها . ثم يضيف :

« فلم يزل أمرهم يقوى واستعملوا على أنفسهم يحيى بن عمر بن تلاجاجين وعبد الله بن ياسين (واسم أمه تين يزامارن من أهل جزولة من قرية تسمى تماما ناوت فى طرف صحراء مدينة غابه) فقام فيهم متورع (متورعا)

عن أكل لحمانهم وشرب ألبانهم ، لما كانت أموالهم غير طيبة . وإنما كان عيشه من صيد البرية . ثم أمرهم ببناء مدينة « أرتننى » وأمرهم أن لا يشق بناء بعضهم على بناء بعض . فامتثلوا ذلك وهم يسمعون له ويطيعون . . . واستولى على الصحراء كلها وأجابه جميع تلك القبائل ودخلوا فى دعوته والتزموا السنة به ثم نهضوا إلى لمطه ، وسألوهم ثلث أموالهم ليطيب لهم بذلك الثلثان . وهكذا سن لهم عبد الله فى الأموال المختلطة فأجابوه إلى ذلك ودخلوا معهم فى دعوته . وأول ما أخذوا من البلاد المخالفة لهم درعة ، ولهم فى قتالهم شدة وجلد ليس لغيرهم . وهم يختارون الموت على الانهزام . وغزا المرابطون مدينة سجلماسة . . . وفى سنة ست وأربعين غزا عبد الله بن ياسين أودغست وهو بلد قايم العمارة مدينة كبيرة فيها أسواق ونخل كثير وأشجار الحناء ... وغزا عبد الله بن ياسين أغمات سنة تسع وأربعين واستولى على بلاد المصامدة سنة خمسين . وقتل ببرغواطه . ولم يقتل حتى استولى على سجلماسه وأعمالها والسوس كله وأغمات ونول والصحراء . ومما يذكرونه ولا يشكون فيه من براهين صلاح عبد الله أنه ذهب فى بعض أسفاره فعطشوا فشكوا ذلك إليه . فقال عسى الله أن يجعل لنا من أمرنا فرجا ثم سار بهم ساعة وقال لهم احفروا بين يدى فحفروا فوجدوا الماء بأدنى حفر ، فشربوا وسقوا واستقوا أعذب ماء وأطيبه . . . وكان عبد الله نكاحا للنساء يتزوج فى الشهر عدداً منهن ويطلقهن لا يسمع بامرأة حسناء إلا خطبها ولا يتجاوز بصدقاتهن أربعة مثاقيل » .

وبعد وفاة عبد الله بن ياسين كانت الدولة الجديدة قد اتسعت رقعتها وكان عبد الله قد جعل أمر المرابطين فى آخر أيامه إلى الأمير يحيى بن عمر من رؤساء لمتونه ففتح سجلماسه مع جنوده ، فدخلوا غلاباً وقتلوا من كان بها من أهل مغراوة وأصلحوا من أحوالها وغيروا المنكرات

وأسقطوا المغارم والمكوس واقتضوا الصدقات واستعملوا عليها منهم وعادوا إلى صحرائهم فهلك يحيى بن عمر سنة سبع وأربعين وقدم مكانه أخاه أبا بكر » (ابن خلدون ـ العبر ـ ج ٦ ، ص ١٨٣) .

وتدلنا دراسة العملة المغربية فى هذا العهد على أن الحاكم الحقيقى للرابطين كان أبا بكر بن عمر (Alfred Bel : La religion musulmene en Berberie, P. Genthner, Paris, 1938, pp. 121-222) . وقد أراد أبو بكر بن عمر غزو الصحراء بعد قتاله مع صاحب قلعة بنى حماد فاستعمل على المغرب ابن عمه يوسف بن تاشفين » وفتح باباً من جهاد السودان فاستولى على نحو تسعين رحلة من بلادهم . وأقام يوسف بن تاشفين بأطراف المغرب . . . ودوّخ أقطار المغرب . ثم رجع أبو بكر إلى المغرب فوجد يوسف بن تاشفين قد استبد عليه . . . ونجافى أبو بكر عن المنازعة وسلم له (أى ليوسف) الأمر ورجع إلى أرضه فهلك لمرجعه سنة ثمانين وأربعمائة . واختط يوسف مدينة مراكش .. وارتحل إلى فاس .. وافتتح جميع الحصون المحيطة بها وأقام عليها أياماً قلائل وظفر بعاملها . . . فقتله ثم نهض إلى مغراوه وافتتحها . . . ورجع إلى فاس فافتتحها صلحا سنة خمس وخمسين ... وصار ينتقل فى بلاد المغرب وفتح طنجه . . . والمغرب الأوسط . . وبلاد الريف . . إلى أن هلك . وولى بعده أخوه تاشفين » . (العبر ، ج ٦ ، ص ١٨٦) .

والمهم أن نلاحظ أنه بعد مقتل عبد الله بن ياسين عام ٤٥٠ ﻫ آثر خليفته أبو بكر بن عمر أن يتجه بجيوشه لمقاتلة كفار السودان فخرج إلى الصحراء وكانت هذه الخطوة مرحلة هامة من مراحل إنتشار الإسلام فى غرب القارة الأفريقية جنوب الصحراء تضاف إلى جهود الأدارسة فى هذه المنطقة بالذات . وقد آثر أبو بكر بن عمر أن يتجه إلى الصحراء لأنه لم

يستحل أن تخوض جيوشه فى دماء المسلمين فى بلاد المغرب . لكنه كان قد استخلف على المغرب قبل خروجه إلى الصحراء يوسف بن تاشفين الذى يرجع إليه الفضل فى تثبيت دعائم دولة المرابطين أو الملثمين فى الشمال الأفريقى . وكان قيام هذه الدولة عام ٤٤٧ ﻫ أما نزول يوسف بن تاشفين فى مراكش فكان عام ٤٦٣ ﻫ واستمر هو وخلفاؤه يحكمون البلاد من مراكش حتى عام ٥٤٠ ﻫ ، إلى أن أخرجهم منها الموحدون المصامدة . وكان بدء ظهور هذه الدولة فى بلاد المغرب بعد أن رحل العبيديون عنها إلى مصر وخلفوا وراءهم بنى زيرى ، وعلى وجه التحديد كان بدء ظهورها أيام المعز بن باديس الذى رأينا كيف كان رفضه للعقائد الشيعية وخروجه على العبيديين وكيف شهد عصره غزوة الهلاليين المغرب .

ومما يذكر بالفضل كذلك لدولة المرابطين أن حكامها إستجابوا لبعض الرسل من آل عباد فى الأندلس ، فذهبوا إليه لمعاونتهم فى قتال الفرنجة ، فانتصروا على ألفونسو السادس فى الزلاقة عام ٤٨٠ ﻫ واكتسحوا أسبانيا الجنوبية . وأصبحت لهم الكلمة الأولى فى أسبانيا بالإضافة إلى دولتهم الأصلية بالمغرب الأوسط والمغرب الأقصى ، التى إمتدت حدودها فى عهدهم إلى الصحراء حتى دولتى غانه ومالى . وإذا وقفنا على حالة الضعف التى كانت عليها أسبانيا فى عهد ملوك الطوائف وهو العهد الذى شهد دعوة المرابطين إلى نجدتهم ، وعبور يوسف بن تاشفين مضيق جبل طارق لمد يد المعونة لهم فى جهادهم مع الفرنجة ، أدركنا أهمية الدور الذى لعبه المرابطون من أجل نصرة الإسلام فى أسبانيا .

المقالة الثانية

اتجاهات فلسفة الاسلام فى عهد المرابطين

١ ـ إهتمام المرابطين بفروع الفقه ونقد الغزالى لعلم الفتاوى والفروع :

ليس بأيدينا شىء يذكر من مصادر إتجاهات فلسفة الإسلام فى عهد المرابطين . لكن بوسعنا أن نستخلص معالم هذه الإتجاهات من مصادر غير مباشرة ، ومن نقد ابن تومرت فيلسوف الموحدين للمرابطين . ولعل أهم إتجاهات فلسفة الإسلام فى عهد المرابطين هو إهتمامهم بعلم فروع الفقه .

فقد كان الإسلام فى عهد المرابطين هو الإسلام السنى على مذهب الإمام مالك . ولكن فارقاً كبيراً بين الإسلام السنى الذى ظهر فى المغرب منذ الفتح واستمر أيام الأغالبة والأدارسة ، وبين التطور الذى شهده أيام المرابطين فى القرنين الخامس والسادس . ذلك أن الإسلام السنى الذى قدمنا صورته فى الفصل السابق كان إسلام الزهاد والمتعبدين الذين شغلوا أنفسهم بعلوم الآخرة القائمة على معرفة الله تعالى عز وجل والخوف منه ، وتركوا جانباً علم الفتاوى والأحكام والأقضية لأنه من علوم الدنيا . أما الإسلام السنى الذى نعرض له فى هذا الفصل فقد كان لقرب عهد الملثمين بالإسلام وبعد الزمن بينهم وبين الرعيل الأول من التابعين وأتباع التابعين من الفقهاء والزهاد أكبر الأثر فى إنصرافهم عن الصورة النقية للإسلام السنى . ومن ثم ، إنكبوا على فروع الفقه وخاضوا فى الخلافيات خوضاً جعلهم ينسون كتاب الله وعلوم الحديث والتفسير ، وذلك لجهلهم بها

وعدم تذوقهم لها . فاستحقوا بهذا غضبة الإمام الغزالى وثورته عليهم فى كتاب العلم من « إحياء علوم الدين » .

فقد كتب عبد الواحد المراكشى فى « المعجب فى تلخيص أخبار المغرب » عند حديثه عن ولاية ابن يوسف ابن تاشفين المسمى بأبى الحسن على بن يوسف بن تاشفين يقول :

« كان حسن السيرة جيد الطوية نزيه النفس بعيداً عن الظلم ، كان إلى أن يُعَدّ فى الزهاد والمتبتلين أقرب منه إلى أن يُعَد من الملوك والمتغلبين . واشتد إيثاره لأهل الفقه والدين . وكان لا يقطع أمراً فى جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء . فكان إذا ولّى أحداً من قضاته كان فيما يُعْهد إليه ألا يقطع أمراً ، ولا يبتّ حكومةً فى صغير من الأمور ولا كبير إلا بمحضر أربعة من الفقهاء . فبلغ الفقهاء فى أيامه مبلغاً عظيما لم يبلغوا مثله فى الصدر الأول من فتح الأندلس . ولم يزل الفقهاء على ذلك وأمور المسلمين راجعة إليهم وأحكامهم صغيرُها وكبيرُها موقوفة عليهم طول مدته . فعظم أمر الفقهاء كما ذكرنا ، وانصرفت وجوه الناس إليهم . فكثرت لذلك أموالهم واتسعت مكاسبهم . وفى ذلك يقول أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف بابن البنّى من أهل مدينة جيَّان من جزيرة الأندلس :

أهلَ الرياء لبستمو ناموسكم　　كالذئب أولج فى الظلام العاتم
فملكتمو الدنيا بمذهب مالك　　وقسمتموا الأموال بابن القاسم
وركبتمو شهب الدواب بأشهب　　وبأصبغ صبغت لكم فى العالم

وقد أنصف الشاعر إذ أطلق على الفقهاء فى هذا العصر « أهل الرياء » ، وأنصف بقوله إنهم بما قدموه للناس من فتاوى وأحكام إستطاعوا أن

يجمعوا أموالا طائلة فكانوا بهذا « تجار دين » . هذا بالإضافة إلى أن هؤلاء الفقهاء لم يكن لهم رأى شخصى فيما يفتون فيه ، بل كانت آراؤهم منقولة عن مشاهير علماء المالكية مثل ابن القاسم والأشهب والأصبغ ، ولم يكونوا على علم بأصول الفقه ، وكانوا أبعد ما يكونون عن الزهد محبين للدنيا ، مجيدين لفنون النفاق .

ثم يضيف عبد الواحد المراكشى فى المعجب :

« لم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من علم علم الفروع ، أعنى فروع مذهب مالك . فنفقت فى ذلك الزمان كتب المذهب وعُمل بمقتضاها ونُبِذَ ما سواها . وكثر ذلك حتى نسِى النظر فى كتاب الله وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم . فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتنى بهما كل الاعتناء . ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض فى شىء من علوم الكلام . وقرر الفقهاء عند أمير أمير المسلمين تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له وهجرهم مَن ظهر على شىء منه . وأنه بدعة فى الدين . وربما أدى أكثره إلى اختلال العقائد ، فى أشباهٍ لهذه الأقوال حتى استحكم فى نفسه بغض علم الكلام وأهله » (ص ١٧٣ من المعجب — ضبطه وصححه : محمد سعيد العريان ومحمد العربى العلمى — ١٩٤٩ م) .

هذه الصورة الصادقة التى قدمها لنا صاحب المعجب وصور لنا فيها اهتمام المرابطين بعلوم فروع الفقه يؤكدها ما نطالعه من تراجم الفقهاء فى كتب الطبقات . ويروى لنا الخشنى فى كتاب « طبقات علماء أفريقية » هذه القصة ، وهى كبيرة الدلالة على ما وصل إليه ازدهار الدراسات الفقهية فى هذا العهد : عهد المرابطين ، مع إهمال تام لعلوم الحديث والسنة . فقد روى أن مغربياً جمعه الطريق بالحجاز برجل بغدادى ، وكان إذ ذاك

يرى رأى مالك . فقال البغدادى : «روى عن النبى صلى الله عليه وسلم كذا» فقال له المغربى : «فيما أذكر مالك لا يرى ذلك» . فقال المغربى : «شاهدت وجوهكم يا أهل المغرب . تعارضون قول النبى بقول مالك» (الخشنى ص ٢١٤) .

* * *

وقد أشرنا إلى أن الإمام الغزالى قد وجه النقد الشديد ضد هذا الاتجاه فهو يقول إن علم طريق الآخرة قسمان : علم المكاشفة وعلم المعاملة . أما علم المكاشفة فهو علم الباطن . علم الصديقين المقربين . والمكاشفة نور يظهر فى القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة ، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة منها المعرفة الحقيقية بذات الله وصفات أفعاله وحكمه فى خلق الدنيا والآخرة ووجه ترتيبه الآخرة على الدنيا ومعنى النبوة والوحى . . الخ . فعلم المكاشفة هو أن يرتفع الغطاء حتى تتضح للعبد جلية الحق فى مثل هذه الأمور اتضاحا يجرى مجرى العيان الذى لا يشك فيه . أو هو علم صقل مرآة القلب وكيفية تطهير النفس بالكف عن الشهوات والاقتداء بالأنبياء صلوات الله عليهم . . . وهذا هو العلم الخفى الذى أراده صلى الله عليه وسلم بقوله إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله تعالى . وأما القسم الثانى فهو علم المعاملة . وهو علم أحوال القلب . ومنه ما يحمد وما يذم . فما يحمد كالصبر والشكر والرجاء والزهد والرضاء والتقوى وحسن الخلق وحسن المعاشرة . وأما ما يذم فخوف الفقر وسخط المقدور والغل والحقد والحسد والغش وطلب العلو وحب الثناء وحب طول البقاء فى الدنيا للتمتع والكبر والرياء وتعظيم الأغنياء والاستهانة بالفقراء وزوال الحزن من القلب وخروج الخشية منه وقلة الحياء والفرح

بالدنيا . . . الخ . فالعلم بحدود هـــذه الأمور وحقائقها وأسبابها هو علم الآخرة .

وهذا العلم بقسميه قد أهمله بعض الفقهاء ، وأخذوا على حد تعبير الغزالى « يتهاترون على علم الفقه لا سيا الخلافيات والجدليات ونسوا أن الإمام الشافعى كان يجلس بين يدى شيبان الراعى كما يقعد الصبى فى المكتب ويسأله كيف يفعل كذا وكذا ، فيقال له : مثلك يسأل هذا البدوى ! فيقول : إن هذا وفق لما أغفلناه . وأن الإمام أحمد بن حنبل ويحي ابن معين كانا يختلفان إلى معروف الكرخى ولم يكن فى علم الظاهر بمنزلتهما . ونسوا أيضاً أن تقدم الصحابة لم يكن بالفقه والكلام بل بعلم الآخرة . ففضل أبى بكر لم يكن بكثرة صيام ولا صلاة ولا بكثرة رواية ولا فتوى ولا كلام ولكن بشىء وقر فى صدره كما شهد له سيد المرسلين . ولما مات عمر قال ابن مسعود مات تسعة أعشار العلم . فقيل له أتقول ذلك وفينا جلة الصحابة . فقال لم أرد علم الفتيا والأحكام إنما أريد العلم بالله تعالى والزهد فى الدنيا والخوف من الله .

وفى حديث الغزالى عن الأئمة الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وأبى حنيفة وسفيان الثورى ذهب أنه جميعاً كانوا متحلين بهذه الخصال : كان كل منهم عابداً زاهداً عالماً بعلوم الآخرة فقيهاً فى مصالح الخلق فى الدنيا ومريداً بفقهه وجه الله تعالى .

ثم يقول الغزالى إن أسماء العلوم الشرعية وهى الفقه والعلم والتوحيد والتذكير والحكمة قد نقلت الآن إلى معان مذمومة . فعلم الفقه قد خصص الآن « بمعرفة الفروع الغريبة فى الفتاوى والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها وحفظ المقالات المتعلقة بها . فمن كان أشد تعمقا فيها وأكثر اشتغالا بها يقال هو الأفقه . ولقد كان اسم الفقه فى العصر

الأول مطلقا على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب . ويدلك عليه قوله عز وجل : ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم . وما يحصل به هذا الإنذار والتخويف هو هذا الفقه دون تفريعات الطلاق والعتاق واللعان والسلم والإجازة فذلك لا يحصل به إنذار ولا تخويف بل التجرد له على الدوام يقسى القلب وينزع الخشية منه . كما نشاهد الآن من المتجردين له . وقال تعالى : لهم قلوب لا يفقهون بها وأراد بها معانى الإيمان دون الفتاوى . ولعمرى أن الفقه والفهم فى اللغة اسمان بمعنى واحد . . . قال صلى الله عليه وسلم علماء حكماء فقهاء للذين وفدوا عليه . وسئل سعد بن ابراهيم الزهرى رحمه الله : أى أهل المدينة أفقه ؟ فقال : أتقاهم لله تعالى . فكأنه أشار إلى ثمرة الفقه . والتقوى ثمرة العلم الباطنى دون الفتاوى والأقضية . وقال صلى الله عليه وسلم : ألا أنبئكم بالفقيه كل الفقيه ؟ قالوا بلى . قال : من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من مكر الله ولم يؤيسهم من روح الله ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى ما سواه فالفقيه الزاهد فى الدنيا الورع الكاف نفسه عن أعراض المسلمين العفيف عن أموالهم » .

ثم يضيف الغزالى : « واست أقول أن اسم الفقه لم يكن متناولا للفتاوى فى الأحكام الظاهرة . ولكن كان بطريق العموم والشمول ... وقد صار الآن مطلقاً على من لا يحيط من علوم الشرع بشىء سوى رسوم جدلية فى مسائل خلافية فيعد بذلك من فحول العلماء مع جهله بالتفسير والاخبار وعلم المذهب وغيره » (ج ١ ، من الإحياء ، ص ٢٨ — المطبعة الأزهرية المصرية سنة ١٣١٦ ﻫ) .

وكأنى بالغزالى يوجه الحديث التالى إلى فقهاء المغرب والأندلس فى عهد المرابطين فيقول :

« اعلم أن الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم تولاها الخلفاء الراشدون المهديون وكانوا أئمة علماء بالله تعالى فقهاء فى أحكامه وكانوا مستقلين بالفتاوى من الأقضية فكانوا لا يستعينون بالفقهاء إلا نادراً فى وقائع لا يستغنى فيها عن المشاورة فتفرغ العلماء لعلم الآخرة وتجردوا لها. وأقبلوا على الله تعالى بكنه اجتهادهم فلما أفضت الخلافة بعدهم إلى أقوام تولوها بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى والأحكام اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء وإلى استصحابهم فى جميع أحوالهم لاستفتائهم فى مجارى أحكامهم. وكان قد بقى من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول وملازم صفو الدين ومواظب على سمت علماء السلف فكانوا إذا طلبوا هربوا.. فرأى أهل تلك الأعصار عز العلماء وإقبال الأئمة والولاة عليهم مع إعراضهم عنهم . . . . فأكب الفقهاء على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة وتعرفوا إليهم وطلبوا الولايات والصلات منهم . . . فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين أذلة بالإقبال عليهم » (ص ٣٦ من الجزء الأول من الإحياء.

ولابد أن فقهاء المغرب فى عهد المرابطين قد أطلعوا على هذا النقد العنيف الذى وجهه الغزالى دون أن يذكر أسماءهم فيه ودون أن يعين أشخاصهم، ولكن كان من الواضح أنه موجه ضدهم بالذات. ولا بد أنه لم يقع فى نفوسهم قول الغزالى عن الفقهاء من طرازهم « إنهم نقلة أخبار وحملة أسفار لا يفقهون ». ولا أدل على هذا من أنهم أفتوا بحرق كتب الغزالى وتمزيقها حيثما وجدوها بالمغرب والأندلس. يقول ابن أبى دينار فى « المؤنس ».

« فى أيام على بن يوسف بن تاشفين دخل كتاب إحياء علوم الدين

للغزالى إلى المغرب وظهر عند الناس ورأوا فيه تشديداً فهجروه وأنكره علماء لمتونه لأنهم كانوا غير عالمين بعلم الأصول . فبلغوا الإنكار فيه إلى أن أفتوا بحرقه وتمزيقه حيثما وجدوه وتطلبوه عند الناس . فمن أنكره حلفوه بالإيمان المغلظة كالطلاق وغيره . ولما بلغ الشيخ الغزالى ذلك دعا عليهم بأن قال مزق الله ملكهم . وكان إذ ذاك فى مجلسه محمد بن تومرت فقال على يدى يا سيدى . فقال وعلى يدك . فكان كذلك . وانقرضت دولتهم كعادة الدهر ما عز دولة إلا وأعقبها بالقهر . والملك لله وحده لا إله غيره ولا معبود سواه » (ص ١٠٦ — ١٠٧)

وسنعلم فيما بعد مدى صحة لقاء ابن تومرت للغزالى ، إذ نبين أنها واقعة غير صحيحة . أما واقعة إحراق كتب الغزالى على يد المرابطين وفقهائهم ، فهى صحيحة ولكنها لم تتم إلا فى عهد على بن يوسف بن تاشفين . إذ أن الغزالى كان على صلة بيوسف ابن تاشفين ، ويقال إنه بارك جهاده وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر .

* * *

٢ — تشدد المرابطين ونزوعهم إلى التجسيم وتبرج نسائهم .

بالإضافة إلى اهتمام المرابطين بعلم الفتاوى والفروع وجمودهم عند الخلافيات الفقهية لجهلهم بأصول الفقه وعلوم الحديث والسنة ، فإن ثمة اتجاهاً آخر يميز فلسفة الإسلام فى هذا العهد ، ويتمثل فى تشدد المرابطين ونزوعهم إلى التجسيم .

يقول البكرى فى « المغرب فى ذكر بلاد إفريقية والمغرب » تحت عنوان « ما شذ فيه عبد الله يا سين من الأحكام » ما يلى :

« من ذلك أخذه الثلث من الأموال المختلطة وزعم أن ذلك يطيب باقيها ويحله . وقد تقدم ذكر هذا . وأن الرجل إذا دخل فى دعوتهم وتاب عن سالف ذنوبه قالوا له قد أذنبت ذنوباً كثيرة فى شبابك ، فيجب أن يقام عليك حدودها وتطهر من إثمها ، فيضرب حد الزانى مائة سوط وحد المفترى ثمانين سوطاً وحد الشارب مثلها ، وربما زيد على ذلك . وهكذا يفعلون بمن تغلبوا عليه وأدخلوه فى رباطهم . وإن علموا أنه قتل قتلوه ، سواء أتاهم تايباً طايعاً ، أو غلبوا عليه مجاهراً عاصياً لا ينفعه توبته ولا يغنى عنه رجعته . ومن تخلف عن مشاهدة الصلاة مع الجماعة ضرب عشرين سوطاً . ومن فاتته ركعة ضرب خمس أسواط . ويأخذون الناس بصلاة ظهر أربعا قبل صلاة الظهر فى الجماعة . وكذلك فى ساير الصلوات . ويقولون إنك لابد قد فرطت فى سالف عمرك . فاقض ذلك . وأكثر عوامهم يصلون بغير وضوء إذا أعجلهم الأمر جزعا من الضرب . ومن رفع صوته فى المسجد ضرب على قدر ما يراه الضارب له صلاحاً . وزكاة الفطر يأخذونها وينفقونها على أنفسهم » .

وفى وصف ابن تومرت لسلوك المرابطين ومعاملتهم للناس ما يؤكد هذه القسوة . فهو يقول مثلا إنهم كانوا « يغدون فى سخط ويروحون فى لعنة فى أيديهم مثل أذناب البقر يعنى سياطاً كانت عندهم ليست عند أحد سواهم » ويقول أيضاً إنهم كانوا « يعذبون الناس ويضربونهم بها » . ثم يختتم حديثه بقوله إنهم « كانوا يتقلبون فى السحت والحرام ، يأكلون فيه ويشربون ، وفيه يغدون وفيه يروحون » (محمد بن تومرت : أعز ما يطلب ص ٢٦٠ — ٢٦١) .

وربما كان هذا التشدد نفسه هو الذى حمل ابن تومرت إمام الموحدين وفيلسوفهم على أن ينادى بأن الله لا يكلف العبد إلا ما يطيق أو أنه تعالى لا يكلفه ما لا يطيق ، مع ما فى هذا القول من خروج على أقوال الأشاعرة وعلى مذهب أبى حامد الغزالى بصفة خاصة . التى تعد أقوال ابن تومرت متأثرة بها فى كثير من جوانبها .

غير أنه مما يلفت النظر حقاً أن المرابطين بالرغم من هذا التشدد فى تطبيق أحكام الدين وبالرغم من هذه الصرامة التى أخذوا بها أعوانهم ، وبالرغم من أنهم كانوا — أى رجالهم — ملثمين محجبين « يلبسون — كما يقول الشريف الإدريسى — المقنـدرات من الصوف ويربطون على رؤوسهم كرازى الصوف ويتلثمون بفواضلها ويستـرون أفواههم » (الشريف الإدريسى : صفة المعرب وأرض السودان ومصر والأندلس — مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق ، نشرة دوزى ودى جوبه ليدن ١٨٦٦ ، ص ٣٩) ، بالرغم من هذا كله إلا أن نساءهم لم يكن محجبات بل كن — كما يقول ابن تومرت عنهن — « كاسيات عاريات ، مائلات مميلات ، رؤوسهن كأسنمة البخت » . وفى رواية ابن الأثير أن محمد بن تومرت عندما وصل إلى مراكش ، وبينما هو فى طريقه يوما إذ رأى أخت أمير المسلمين (يوسف بن على بن تاشفين) فى موكبها ومعها من الجوارى الحسان عدة كثيرة . وهن مسفرات « وكانت هذه عادة الملثمين يسفر نساؤهم وجوههن ويتلثم الرجال » .

وما يزال السفور فى نساء الطوارق (وهى القبيلة الوحيدة التى ظلت باقية من الملثمين حتى يومنا هذا ، ومقرها الآن تونس) . وبالرغم من تلثم رجالها . أمراً معروفا عنهن حتى يومنا هذا . وما زلن يتمتعن بحرية كبيرة لا تعرفها المرأة الغربية فى الشمال الأفريقى . وقد تكون هذه الحرية

التى تعرفها اليوم نساء الطوارق والتى عرفها من قبل سابقاتهن من نساء الملثمين شاهداً على أن النظام الذى كان سائداً فى قبائل المرابطين منذ القدم ، والذى كان يقوم عليه نظام الأسرة عندهم ، هو النظام الأموى ولم يكن النظام الأبوى .

بل إن لدينا ما يحملنا على الاعتقاد بأن الملثمين كانوا قد أسرفوا فى شرب الخمر ، مما جعل ابن تومرت ، عندما قام بثورته الإصلاحية ، يريق الخمر حيثما حل ويكسر أوانيها . وقد أفرد ابن تومرت فى كتاب « أعز ما يطلب » أبواباً كثيرة عن الخمر مثل : « باب فى أن الخمر داء وليس فيها شفاء » ، « باب فى أن الله لعن شارب الخمر وذكر ما أعد له من الذل والهوان وأليم العذاب » ، « باب فى تحريم الخمر بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة » ، « باب فى إراقته وكسر الأوانى وتحريم الانتفاع به ونجاسته . . . الخ . وهذا الاهتمام بتحريم الخمر من جانب ابن تومرت الذى جاء على أنقاض المرابطين لا يفسره إلا انتشارها وإقبال الناس على شربها فى عهدهم .

والحق أن إسلام المرابطين لا يمكن إلا أن يكون ضعيفاً . الأمر الذى يفسره أن موطنهم الأصلى فى السودان كان بعيداً أقرب إلى أراضى السودان منه إلى أرض الشمال الأفريقى ، وأن الإسلام لم يصلهم إلا متأخراً نسبياً — فى عهد الأدارسة — وأنهم لم يحظوا بالنفحات الأولى القوية التى هبت على الشمال الأفريقى مع الفتح الإسلامى الأول أيام الصحابة والتابعين وأنهم كانوا جاهلين جهلا يكاد يكون تاماً باللغة العربية : لغة القرآن الكريم . ولهذا فإننا نجدهم يحيطون أنفسهم بالفقهاء لخوفهم من أن يقضوا أمراً يتنافى مع تعاليم الإسلام . الأمر الذى لا يمكن تعليله إلا بالجهل بقواعد هذا الدين ، وبروحه أولا وقبل كل شىء . وكذلك بعدم الثقة فى نفس فى كل ما يتعلق بأمور الإسلام .

ولا أدل على هذا أيضاً من أن خلفاء المرابطين عندما أحاطوا أنفسهم بهذا السياج من الفقهاء ، لم يتردد هؤلاء فى أن يعقدوا أمور الدين أمامهم حتى يكثر طلبهم لهم إلى أن أصبح الدين أمام الخلفاء معلقاً بخيوط واهية تتمثل فى فتاوى وأحكام هؤلاء الفقهاء ، الذين لم يكن لهم مع هذا حظ كبير أو قليل من العلوم الدينية الصحيحة : علوم الحديث والسنة وأصول الفقه . وكان من الطبيعى بإزاء هذا كله أن تكون السمة العامة للإسلام فى عهد المرابطين هى التشدد والتزمت . والتشدد فى الدين والتزمت فى تطبيق أحكامه لا يكون إلا على يد الفقهاء الجهال بروح شريعته السمحاء . وهم لا يلجأون إلى هذا التشدد والتزمت إلا من أجل مصلحتهم الخاصة ، ليشتد الإقبال عليهم ، وليكثروا من ملء جيوبهم ذهباً وفضة . أما الدين الحق فبراء منهم ومن فتاويهم ، لأنه يسر وليس عسراً ، ولأنه بعد كل شيء وقبل كل شيء ليس إلا ما وقر فى القلب .

وثمت سمة أخرى تميز اتجاه فلسفة الإسلام فى عهد المرابطين ، تتمشى مع جهل الفقهاء بأمور الدين ، ونلمسها فى النقد الذى وجهه ابن تومرت لهم . وخلاصتها أن المرابطين كانوا مجسمة مشبهة . وقد أطلق عليهم بحق اسم « حشوية الفروع » . وابن تومرت عندما يصف المرابطين بالتجسيم والتشبيه لا يفصل القول كثيراً فى ماهية هذا التجسيم والتشبيه ، إلا أننا نشتم من اتجاهه إلى تأويل الآيات المتشابهة فى القرآن تأويلا عقلياً يذكرنا بتأويل المعتزلة لها ، أنه لم يتجه هذا الاتجاه إلا لأن المرابطين كانوا ينحون فى تفسيرها منحى تجسيمياً على نحو ما كانت تفعل الحشوية والكرامية مثلا ، وعلى نحو ما ذهب كذلك السلفية المحدثة على يد ابن تيمية مثلا .

* * *

٣ — رد علماء المرابطين على أفكار الخوارج والشيعة :

لكن إذا كان حقاً ما قلناه من أن السمة الغالبة للفكر الإسلامى فى عهد المرابطين كانت الجمود الذى ظهر فى اهتمامهم بالخلافيات وانصراف فقهائهم إلى فروع الفقه وبعدهم عن أصوله مما استحقوا بسببه نقد الإمام الغزالى على النحو الذى رأينا ، فإن واجب الإنصاف يقتضينا أن نقرر أن هذا الجمود لم يكن تاماً . وذلك لأن دولة المرابطين قد اتسعت حتى شملت بلاد الأندلس . وقد أدى اختلاط المرابطين بعرب الأندلس إلى أن برز من بين المرابطين إلى جانب طائفة الفقهاء — طبقة من العلماء الذين مكنتهم ثقافتهم العربية من الإحاطة بهذه العلوم التى أطلق عليها الغزالى « علوم الآخرة » والذين نلمح فى كتاباتهم أن الإسلام عندهم كان شيئاً وقر فى قلوبهم حقاً ، وأنهم كانوا يريدون بعلمهم وجه الله لا وجه الدنيا.

ويقف على رأس هؤلاء العلماء القاضى عياض الذى أشرنا سابقاً إلى ترجمة حياته (باعتبار أنه من أشهر أعيان المذهب المالكى فى الشمال الأفريقى) وأشرنا إلى كتابه « ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك » . وقد ظهر القاضى عياض إبان حكم المرابطين ، إذ كان مولده عام ٤٩٦ هـ وكانت وفاته عام ٥٤٤ . وأجمع المؤرخون على أنه كان عالماً بالتفسير وجميع علومه وأنه كان فقيها أصولياً . وخلف لنا القاضى عياض إلى جانب « ترتيب المدارك » مجموعة من المؤلفات أشرنا إليها سابقاً فى ترجمة حياته . لكن أهمها جميعاً فى نظرنا هو كتاب « الشفا بتعريف حقوق المصطفى » الذى تعد قراءة كل صفحة من صفحاته الجليلة بمثابة جرعة روحية يتجرعها المسلم العارف بالله المؤمن برسوله المصدق لأخباره ومعجزاته وكراماته ودلائل نبوته .

وثمت عالم آخر من فقهاء المرابطين ، يعد كذلك من هذا الطراز من العلماء الذين قال عنهم الإمام الغزالى أنهم كانوا يقصدون بعلمهم وجه الله لا وجه الدنيا ، وتعد جهوده فى الدفاع عن الاسلام السنى وفى الرد على أفكار الخوارج والشيعة ودحض التهم التى وجهها رجال هاتين الفرقتين إلى الصحابة رضوان الله عليهم أو إلى بعضهم من أبرز الجهود فى هذا السبيل وأعنى به القاضى « أبو بكر بن العربى » صاحب « العواصم من القواصم » وسنشير إشارة سريعة إلى ترجمة حياته ثم إلى نبذ من دحضه لاتهامات الخوارج والشيعة ضد الصحابة .

فقد ولد القاضى أبو بكر بن العربى عام ٤٦٨ ﻫ باشبيليه بالأندلس . ومات ودفن بمدينة فاس عام ٥٤٣ ﻫ بعد أن كان قد زار فى شبابه مصر والعراق وبيت المقدس والأردن ودمشق والحجاز . وبلغ ذروة مكانته فى العلم والتدريس أيام حكم على بن يوسف بن تاشفين ، وفى عهد واليه على الأندلس أخوه تميم بن يوسف وعهد ابنه تاشفين بن على . وكان من بين العلماء الذين أخذوا ودرسوا على ابن العربى القاضى عياض اليحصبى وابنه القاضى محمد بن عياض والمؤرخ ابن بشكوال صاحب كتاب الصلة والإمام عبد الرحمن السهيلى شارح السيرة النبوية وأبو العباس أحمد بن أبى الوليد ابن رشد والد الفيلسوف ابن رشد وغيرهم .

وإليك نماذج من طريقة القاضى أبى بكر بن العربى فى دفاعه عن الصحابة فى كتابه القيم العواصم من القواصم (حققه وعلق حواشيه محب الدين الخطيب ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٣٧١ ﻫ) .

يقول ابن العربى . « قاصمة . قالوا متعدين متعلقين برواية كذابين : جاء عثمان فى ولايته بمظالم ومناكير منها . ضربة لعمار حتى فتق أمعاءه . ولابن مسعود حتى كسر أضلاعه ومنعه عطاءه وابتدع فى جمع القرآن

وتأليفه وفى حرق المصاحف وحمى الحمى وأجلى أباذر إلى الربذة وأخرج من الشام أبا الدرداء ورد الحكم بعد أن نفاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبطل سنة القصر فى الصلوات فى السفر وولى معاوية وعبد الله بن عامر بن كريز ومروان وولى الوليد بن عقبة وهو فاسق ليس من أهل الولاية وأعطى مروان خمس إفريقية . وكان عمر يضرب بالدرة وضرب هو بالعصا . وعلا على درجة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وقد انحط عنهما أبو بكر وعمر . ولم يحضر بدراً . وانهزم يوم أحد وغاب عن بيعة الرضوان ولم يقتل عبيد الله بن عامر بالهرمزان (الذى أعطى السكين إلى أبى لؤلؤة وحرضه على عمر حتى قتله) وكتب مع عبده جمله إلى ابن أبى سرح فى مقتل من ذكر فيه .

هذه التهم الثمانية عشرة التى وردت فى القاصمة السابقة يرد عليها ابن العربى فى العاصمة التالية ، وخلاصتها : أن عثمان لم يضرب ابن مسعود ولم يمنع عطاءه إذ الثابت أن عثمان لما عزم على تعميم مصحف واحد فى العالم الإسلامى كان يود ابن مسعود لو أن كتابة المصحف نيطت به لكن عثمان إختار زيد بن ثابت لكتابة المصحف الموحد لأن أبا بكر وعمر إختاراه قبله لأن زيداً هو الذى حفظ آخر عرضة عرض بها كتاب الله على الرسول قبل وفاته . فكان عثمان على حق فى هذا وفى غسل جميع المصاحف الأخرى وفيها مصحف ابن مسعود . ويعد هذا العمل من أعظم أعمال عثمان . وكان جميع الصحابة مع عثمان على ابن مسعود (منهاج السنة لابن تيمية : ٣ : ١٩١ — ١٩٢) . وأما ضربه عمار فغير صحيح ، إذ الثابت أنه أدبه بضربة ، لكنه لم يضربه حتى فتق أمعاءه إذ لو فعل ما عاش أبداً . أما ضربه له فكان بسبب أن عثمان كان قد أرسله إلى مصر ليستقصى أخبار الإشاعات التى كان قد نظمها السبأيون فأبطأ عمار فى

مصر والتف به السبأيون ليستميلوه فجاء به عثمان وعاتبه ولم يضربه بل حلف فقط بضربة (الطبرى ، ٥ : ٩٩) وأما جمع عثمان للقرآن فتلك حسنته العظمى ورأى فيها — لما وجد اختلاف الناس فى ذلك — أن يكتب بلسان قريش لأنه نزل بلسانهم . وأما الحمى فقد اختصه الرسول لإبل الزكاة المرصدة للجهاد والمصالح العامة وسار على ذلك أبو بكر وعمر بعد أن زادا فيه لا سيما وأن حاجة الجهاد إلى الخيل والإبل زادت عن ذى قبل واتسع عثمان فيه لاتساع الدولة وازدياد الفتوح . وأما أبو ذر فهو الذى اختار أن يعتزل فى الربذة فوافقه عثمان على ذلك . لأن أبا ذر كان زاهداً وكان يقرع عمال عثمان ويتلو عليهم : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » والذى فعله عثمان مع أبى ذر فعله عمر فى نفر من الصحابة أكثروا الحديث عن رسول الله فسجنهم (الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ، ٢:١٣٩) أما إخراجه أبا الدرداء من الشام فلأنه كان قد وقع بينه وبين معاوية كلام . لأن أبا الدرداء كان زاهداً اشتد فى الحق مع أهل الشام حتى عزلوه عن القضاء فخرج هو إلى المدينة . وأما رد عثمان الحكم بعد أن كان قد قضى النبى بنفيه فلم يصح أن النبى نفاه إلى المدينة ، إنما ذهب إليها باختياره (ابن تيمية منهاج السنة ، ٣ : ١٩٦) . هذا ولم تأت الشريعة بذنب يبقى صاحبه منفياً دائماً . وقد كان عثمان شفع فى عبدالله بن سعد بن أبى سرح فقبل الرسول شفاعته فيه وبايعه ، فكيف لا يقبل شفاعته فى الحكم ؟ وقد رووا أن عثمان سأله أن يرده فأذن له فى ذلك . وأما ترك القصر (والقصر هو الاقتصار فى الصلاة للمسافر وجعلها ركعتين بدلا من أربع) فاجتهاد . إذ سمع أن الناس افتتنوا بالقصر وفعلوا ذلك فى منازلهم فرأى أن السنة ربما أدت إلى إسقاط الفريضة فتركها . وأما معاوية فإن عمر أولاه وجمع له الشامات كلها وأقره عثمان ، بل إنما ولاه أبو بكر الصديق رضى الله عنه

لأنه ولى أخاه يزيد واستخلفه يزيد فأقره عمر . فتعلق عثمان بعمر وأقره . وأما عبد الله بن عامر بن كريز فولاه عثمان لأنه كريم العمات والخالات ولجهاده وفتحه خراسان وأطراف فارس وسجستان وكرمان . وأما تولية الوليد بن عقبة فقد قال عثمان فيها : فأوليت الوليد لأنه أخى ، وإنما وليته لأنه ابن أم حكيم البيضاء عمة رسول الله (صلعم) وتوأمة أبيه . والوليد ابن عقبة لم يأت به عثمان من عرض الطريق كما يقال . فإن أبا بكر كان قد تلقف هذا الشاب وكان موضع سره فى الرسائل الحربية التى دارت بين الخليفة وقائده خالد بن الوليد (الطبرى ، ٤ : ٧) . ولما عزم أبو بكر على فتح الشام كان الوليد عنده بمنزلة عمرو بن العاص فى الحرمة والثقة والكرامة . وقاد الوليد فيالق الجهاد إلى شرق الأردن (الطبرى ، ٤:٣٢٧) هذا ويقول ابن العربى « والولاية اجتهاد » . وأما فسقه « فليست الذنوب مسقطة للعدالة إذا وقعت منها التوبة » . وقصة شرب الوليد الخمر مشكوك فيها — كما يدلل على ذلك الشيخ محى الدين بن الخطيب فى تحقيقاته على كتاب العواصم من القواصم . وأما مروان فرجل عدل من كبار الأمة عند الصحابة والتابعين وفقهاء المسلمين . وأما إعطاؤه خمس إفريقية لعبد الله ابن أبى سرح فغير صحيح والذى صح هو أنه أعطاه خمس الخمس . « وقد ذهب مالك وجماعة إلى أن الإمام يرى رأيه فى الخمس وينفذ فيه ما أداه إليه اجتهاده ، وأن إعطاءه لواحد جائز . وقد فعل عثمان ذلك مع عبد الله ابن أبى سرح جزاء اجتهاده بأفريقية . وأما قولهم فى عثمان إنه ضرب بالعصا فيرد عليه ابن العربى : « ما سمعته ممن أطاع أو عصى ، وإنما هو باطل يحكى وزور يُثنى » . وأما علوه على درجة الرسول فيقول فيه ابن العربى : « ما سمعته ممن فيه تقية . والصحيح فيه أن مسجد الرسول كان أضيق المساجد فى عصر النبوة وخلافة أبى بكر . ولما زاد عدد الصحابة اشترى عثمان من ماله مساحة من الأرض وسّع بها المسجد النبوى ،

وكان ذلك أيام الرسـول ، ثم وسعه عمر فأدخل فيه دار العباس بن عبد المطلب . ولما كانت ولاية عثمان أكثر من هذا . وكان من نتيجة اتساع المسجد ، وبُعد بعض أمكنته عن منبر الخطابة أن أصبح من الضرورى أن يفكر عثمان فى أن يرتفع بمكان الخطيب ليراه الناس ويسمعوه . وأما انهزامه يوم حنين وفراره يوم أحد وغيبته يوم بدر فهو امر اشترك فيه الصحابة ، وقد عفا الله عنه ورسوله . فلا يحل ذكر ما أسقطه الله ورسوله والمؤمنون . وأما امتناعه عن قتل عبيد الله بن عمر بن الخطاب بالهرمزان فإن ذلك باطل لأنه لم يفعله إلا بعد أن استشار الصحابة فيه . وهو على أى حال أمر لم يصح ولم يثبت . وأما قولهم فى الكتاب الذى أرسله غلامه إلى عبد الله بن سعد بن أبى سرح يأمره بقتل حامليه . فقد قال لهم عثمان : إما أن تقيموا شاهدين على ذلك ، وإلا فيمينى أنى ما كتبت ولا أمرت . وقد يكتب على لسان الرجل ويضرب على خطه وينقش على خاتمه .

ثم يمضى بعد هذا القاضى أبو بكر بن العربى فى مناقشة قاصمة أخرى هى قاصمة خروج طلحة والزبير وعائشة على على بن أبى طالب ثم فى مناقشة حجج الخوارج فى خروجهم على على لقبوله التحكيم وأعطى فى كل هذا الحق لعلى . ثم فى مناقشة حجج الشيعة فى إمامة على فيناقشها حجة حجة : منها مثلا قولهم إن النبي نص على استخلاف على بعده فقال : أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى . اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله . فيروى مثلا ضد هذه الأحاديث ما ورد فى كتاب فضائل الصحابة من صحيح البخارى من أن امرأة أتت النبى فأمرها أن ترجع إليه . قالت له : فإن لم أجدك — كأنها تعنى الموت — قال : تجدين أبا بكر . وقول النبى : « لو كنت متخذا فى الإسلام خليلا

لاتخذت أبا بكر خليلا ولكن أخي وصاحبي » وقال النبي لعائشة في مرضه « ادعي لي أبا بكر وأخاك حتى أكتب كتاباً فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول : أنا أولى ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر » (في مسند أحمد . وطبقات ابن سعد) .

وبعد هذا يناقش ابن العربي قول الرافضة إن عليا عهد بالخلافة إلى الحسن فسلمها إلى معاوية . ففسقته جماعة منهم وكفره آخرون . فيقول : « أما قول الرافضة بأن علياً عهد إلى الحسن فباطل . ما عهد إلى أحد . ولكن البيعة للحسن فبعقده . ولكنه تخلى عن الأمر صيانة لحقن دماء الأمة . وأما معاوية فقد انعقدت له البيعة لزهده وعدله وفضله وعلمه » . ثم يقول : وعجبا لاستكبار « استكبار الناس ولاية بني أمية . وأول من عقد لهم الولاية رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فإنه ولى يوم الفتح عتاب بن أسيد بن أبي العيص بن أمية مكة : حرم الله وخير بلاده . واستكتب معاوية بن أبي سفيان أميناً على وحيه ثم ولى أبو بكر يزيد بن أبي سفيان ـ أخاه ـ الشام » (العواصم من القواصم ، ص ٢٣٤) .

الفصل الثالث

فلسفة الإسلام فى عهد الموحدين.

المقالة الأولى

محمد بن تومرت : حياته ومذهبه الفلسفي

(ا) حياته :

اختلف المؤرخون فى تحديد السنة التى ولد فيها محمد بن عبد الله بن تومرت الملقب بمهدى الموحدين ، وهو الرجل الذى أسس دولة الموحدين التى قامت على أنقاض دولة المرابطين . فالبعض يجعلها سنة ٤٦٩ أو ٤٧٣ ، والبعض الآخر يجعلها سنة ٤٩٣ . وآثر بعضهم عدم التعرض لها على الإطلاق .

فقد ذكر ابن الأثير فى « الكامل فى التاريخ » أن ابن تومرت عندما توفى عام ٥٢٤ هـ كان عمره يتراوح ما بين ٥١ عاما ، ٥٥ عاما . الأمر الذى يجعلنا نحدد السنة التى ولد فيها إما بعام ٤٦٩ هـ أو بعام ٤٧٣ هـ . وذكر القفطى فى «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» ، وحاجى خليفة فى «كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون» أن ابن تومرت ترك الاسكندرية بعد رحلته إلى المشرق عام ٥١١ هـ وكان عمره حينذاك ثمانية عشر عاماً . وهذا يقودنا إلى أن نتخذ من سنة ٤٩٣هـ السنة التى ولد فيها تومرت . لكن هذا التاريخ يتعارض مع ما ذكره ابن الأثير . ولهذا فقد آثر كثير من المؤرخين عدم التعرض إطلاقا للسنة التى ولد فيها ابن تومرت واكتفوا بتحديد السنة التى أسس فيها دولة الموحدين وهى سنة ٥١٥ هـ (انظر : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشى، والأنيس المطرب بروض القرطاس فى أخبار ملوك المغرب مدينة فاس لابن أبى زرع) .

وبالإضافة إلى هذه النقطة الغامضة فى تاريخ حياة ابن تومرت ، هناك نقطة غامضة أخرى تدور حول لقائه فى شبابه بالإمام الغزالى ، فى تلك الرحلة التى اعتزل فيها الناس ، وسلك سبيل التصوف واستمرت عشر سنوات (٤٨٨ - ٤٩٩) وبدأت برحيله عن بغداد عام ٤٨٨ وزار خلالها بيت المقدس ومكة ومصر . فإن شكا كبير يحوم حول هذا اللقاء. فالمراكشى يقول فى « المعجب » : « وقيل إنه لقى أبا حامد الغزالى بالشام أيام تزهده فالله أعلم » . وابن الأثير فى الكامل لا يقطع برأى فى هذا اللقاء ، فيقول : وكان ابن تومرت قد رحل فى شبيبته إلى بلاد الشرق فى طلب العلم . . . ووصل فى سفره إلى العراق واجتمع بالغزالى والكيا واجتمع بأبى بكر الطرطوشى بالاسكندرية وقيل إنه جرى له حديث مع الغزالى فيما فعله بالمغرب من التملك فقال له الغزالى إن هذا لا يتمشى فى هذه البلاد ولا يمكن وقوعه لأمثالنا . كذا . قال بعض مؤرخى المغرب والصحيح إنه لم يجتمع به » . وابن خلدون يقول فى العبر (جـ ٦) : « ولقى فيما زعموا أبا حامد الغزالى » مما يشعر بأنه يشك فى هذا اللقاء . وابن خلكان فى وفيات الأعيان يؤكد أنهما التقيا بالعراق وليس فى الشام كما ذهب إلى ذلك المراكشى ، فيقول : « رحل إلى المشرق فى شبيبته طالباً للعلم فانتهى إلى العراق واجتمع بأبى حامد الغزالى والكيا الهراسى والطرطوشى وغيرهم وأقام بمكة مدة مديدة وحصل طرفاً من علم الشريعة والحديث النبوى وأصول الفقه والدين » . وابن أبى دينار فى المؤنس يقدم لنا روايتين مختلفتين بصدد هذا اللقاء بين ابن تومرت والغزالى . فيؤكد فى الرواية الأولى أن هذا اللقاء قد تم دون أن يحدد مكانه ولا زمانه ، قائلا : « وأول أمره كان متقشفاً مشتغلا بطلب العلم فرحل إلى المشرق ولازم أبا حامد الغزالى ثلاث سنين وحصل عليه علماً عظيما . وكان أبو حامد كلما رأى ابن تومرت يقول لا بد لهذا البربرى من دولة . فذكر بعض الطلبة لابن تومرت مقالة الشيخ وأخبر

أن ذلك عند الشيخ فى كتاب له فلازم ابن تومرت أبا حامد إلى أن أطلعه على ذلك فقفل إلى المغرب سنة عشر وخمسمائة» . (ص ١٠٧) . وفى الرواية الثانية : يذهب إلى عكس ذلك فيقول : «ولما اتسعت دعوة ابن تومرت وفد إليه أهل أشبيليه بالبيعة فى سنة ٥٤٢ . وفيهم أبو بكر العربى فسأله عبد المؤمن : هل رأى المهدى عند الشيج أبي حامد الغزالى . قال : مالقيته . ولكن سمعت به . فقال له فما كان أبو حامد يقول فيه ، قال : كان يقول لابد لهذا البربرى أن يكون له شأن» (ص ١١٠) . أما صاحب المعجب الذى أشرنا الآن إلى عبارته التى تقول : وقيل إنه لقى أبا حامد الغزالى أيام تزهده فالله أعلم» وهى عبارة تلقى ظلالا من الشك حول هذا اللقاء ، يعود فيؤكد أن هذا اللقاء قد تم على النحو التالى : «كان ابن تومرت حاضراً لمجلس الغزالى فى الشام وروى له ما فعل أمير المسلمين بكتبه التى وصلت إلى المغرب . من إحراقها وإفسادها . وابن تومرت حاضر ذلك المجلس . فقال الغزالى حين بلغه ذلك : ليذهبن عن قليل ملكه وليقتلن ولده . وما أحسب المتولى لذلك إلا حاضراً مجلسنا» . ويزيد الزركشى فى تاريخ الدولتين أن الغزالى قد أطلع ابن تومرت على الجفر الذى تركه الإمام على ابن أبى طالب بخط يده وأطلع عليه الغزالى . وهذا الجفر عنوانه : «السر المكنون أو سر العالمين وكشف ما فى الدارين» وهو مخطوط بدار الكتب بالقاهرة . اطلع عليه المستشرق جولد تسهير ، واطلع أيضاً على نسخة أخرى له فى الهند . وفيه ما يلى : «هذه مشتملة على ما استخرجه الإمام الأعظم حجة الإسلام أبو عبد الله محمد الغزالى رحمه الله تعالى مما جمعها الامام الهمام ليث بنى غالب على بن أبى طالب كرم الله وجهه فى كتابه المسمى بالجفر الذى جمع فيه علوم الدنيا والآخرة وعلوم الأولين والآخرين ولم يطلع على كشف مافيه من الأنوار النورانية والأقسام والأسماء الربانية

سوى الإمام جعفر الصادق رضى الله عنه . ولم يطلع على كتاب الجفر غيره . ومن بعده الإمام الأعظم . فاستخرج منه هذه المشتملة وسماها بالسر المصون والجوهر المكنون . . . وفى هذه المشتملة سر الله الأعظم الناموس الأكبر والكبريت الأحمر والترياق الأكبر » . . . وفى آخر الجفر ما يلى : « أول من استنسخه وقرأه علىّ بالمدرسة النظامية سرا من الناس فى النوبة الثانية بعد رجوعى من السفر رجل من أرض المغرب يقال له محمد بن تومرت من أهل سلمية وتوسمت فيه الملك » : I. Goldziher Mohammed Ibn Toumert et La théologie de L' Islam dans le Nord de L' Aferique au XIe siécle , Alger Pierre Fontana 1903. P. 16, 17, 19)

وبالرغم من هذا فإن جولد تسيهر يقول إن هذا كله وجميع ما ورد فى هذا الجفر من عمل الأسطورة ويقرر أن شكوكاً كثيرة تحوم حول واقعة اللقاء الشخصى بين ابن تومرت والغزالى . وينتهى من بحثه إلى هذه النتيجة : « علينا أن نلغى من تاريخ حياة ابن تومرت واقعة لقائه مع الغزالى » (ص ١٢ من الكتاب المذكور) . وذلك لأن رحلة الغزالى التى زعموا أن ابن تومرت قابله أثناءها ، وهى الرحلة المعروفة التى اعتزل فيها الناس وسلك سبيل التصوف واستمرت عشر سنوات ابتداء من عام ٤٨٨ حتى عام ٤٩٩ ﻫ رحل فيها عن بغداد عام ٤٨٨ وزار أثناءها بيت المقدس ومكة ومصر ، لا تتفق فى تواريخها مع رحلة ابن تومرت إلى المشرق ، وهى الرحلة التى بدأت عام ٥٠١ ﻫ (واحد وخمسمائة) . ويتساءل جولد تسيهر : كيف يكون هذا اللقاء قد تم فى بغداد أو فى دمشق ، والغزالى كان قد ترك بغداد عام ٤٨٨ وترك دمشق قبل عام ٤٩٠ ﻫ .

وأيا ما يكون الأمر ، فالمهم عندنا هو التأثير الفكرى الفلسفى من جانب الغزالى على ابن تومرت ، وهو أمر لا يرقى إليه الشك مما سيتبين بعد قليل .

وباستثناء هاتين النقطتين فى حياة ابن تومرت : وهما تحديد تاريخ مولده ولقاؤه الشخصى مع الغزالى ، فإن ترجمة حياة ابن تومرت لا تثير صعوبات أخرى .

فهو رجل من أهل السوس ، من قبيلة تسمى هرغه ، بطن من بطون المصامده . وهو علوى يتصل نسبه بالحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب . رحل فى شبيبته إلى المشرق واختلف فى الاسكندرية إلى مجلس أبى بكر الطرطوشى وجرت له به وقائع فى معنى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أفضت إلى أن نفاه متولى الإسكندرية عن البلاد . فركب البحر واستمر بالسفينة على عادته من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلى أن ألقاه أهل السفينة فى البحر . فأقام أكثر من نصف يوم يجرى فى ماء السفينة عائماً حولها ، لم يصبه شىء . فلما رأوا ذلك من أمره أنزلوا إليه من أخذه من البحر . وما أن وصل إلى بلاد المغرب فى بجاية حتى أظهر بها تدريس العلم والوعظ ومالت إليه القلوب . فأمره صاحب بجاية بالخروج . فخرج منها إلى ملالة حيث لقى عبد المؤمن بن على . فعرف فيه ضالته . وتسمى بالمهدى . وانتقل إلى مراكش دار مملكة أمير المسلمين يوسف بن على ابن تاشفين . ورأى فيها من المنكرات أكثر مما عاينه فى طريقه إليها ، فزاد فى أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر . فكثر أتباعه . وناظر فقهاء المرابطين فأفحمهم لأن علمهم كان محصوراً فى فروع الفقه والخلافيات ، ولم تكن لهم دراية بعلم الأصول . وأخذا يشيع عنه الناس أنه المهدى المنتظر ، القائم فى آخر الزمان ، الذى جاء ليملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا . وأخذ يستنقص المرابطين ملوك المغرب ويطعن فيهم وفى تبرج نسائهم ، ويدعو إلى خلع طاعتهم ويكسر مزاميرهم وآلات الطرب عندهم ويريق الخمر حيثما وجدها . وينادى بإحياء السنة وإماتة البدع التى انتشرت

فى عهد المرابطين ، ويهاجر بأنهم ـ أى المرابطين ـ كفرة مجسمون مفسدون فى الأرض .

وأخذ بعد هذا يدعو إلى بيعته عن طريق تلاميذه الذين أثبتوا عند الناس إمامته ، وزرعوا فى قلوبهم محبته حتى قوى سلطانه وسمى كل من دخل فى طاعته وبايعه وسار فى طريقته « موحدا » ، وأطلق على أتباعه اسم الموحدين . وعلمهم التوحيد باللسان البربرى (١) وسمى العشرة « منهم أهل الدار وأهل الجماعة وأهل الساقة وأهل خمسين وأهل سبعين والطلبة والحفاظ وأهل القبائل . فأهل الدار للامتهان والخدمة ، وأهل الجماعة للتفاوض والمشورة ، وأهل الساقة للمباهاة ، وأهل سبعين وخمسين والحفاظ والطلبة لحمل العلم والتقى وسائر القبائل لمدافعة العدو » الاستقصاء للسلاوى الجزء الأول ص١٣٨) . وندبهم إلى جهاد المرابطين ، وانتشر أمر المهدى بجميع بلاد المغرب والأندلس . وكتب له النصر على جيوش أمير المؤمنين على بن يوسف بن تاشفين وفتح بلاداً كثيرة ودخل فى طاعته كثير من قبائل المصامدة ولمتونه . وكانت وفاته عام ٥٢٤ ﻫ ، ولا اختلاف فى سنة وفاته بين المؤرخين .

وكان تأسيس دولة الموحدين سنة ٥١٥ ﻫ . وبعد وفاة ابن تومرت تلاه خليفته عبد المؤمن (٥٣٤ - ٥٥٨ أو ١١٣٠ - ١١٦٣ م) . ثم

---

(١) كان ابن تومرت يكتب إلى عامة الشعب ممن لا يعرفون العربية كتباً فى التوحيد باللغة البربرية ، ولم يتورع فيها عن ترجمة الآيات القرآنية باللغة البربرية فكان بهذا أول من ترجم القرآن إلى لغة أجنبية . أما فى كتبه الأخرى التى وجهها إلى الخاصة ، مثل كتاب العقيدة وكتاب المرشدة فى التوحيد ، وكليهما قد نقلهما إلى العربية وتضمنهما كتاب أعز ما يطلب الذى نشره جولد تسيهر ، فقد كتبهما أول الأمر باللغة البربرية ، لكنه ترك الآيات القرآنية التى وردت على حالها باللغة العربية دون ترجمة .

خلفاء عبد المؤمن من أمثال : أبو يعقوب يوسف (٥٥٨ - ٥٨٠) ، ومن بعده ابنه يعقوب الملقب بالمنصور (٥٨٠ - ٥٩٥) . واستمرت دولة الموحدين حتى عام ٦٧٤ هـ (١٢٧٥ م) بعد أن كان قد دان لها بالطاعة جميع المغرب وأفريقية والأندلس .

(ب) مذهبه الفلسفى : تحليل كتاب « أعز ما يُطلب »

كان ابن تومرت فى شبابه يدرس العلم ويظهر التقشف والورع والزهد فى الدنيا . وبعد عودته من رحلته إلى المشرق « كان جل مايدعو إليه - كما يقول المراكشى فى المعجب - علم الاعتقاد على طريق الأشعرية » . ثم يضيف المراكشى قوله : « ثم صنف لهم تصانيف فى العلم منها كتاب سماه « أعز مايطلب » وعقائد فى أصول الدين . وكان على مذهب أبى الحسن الأشعرى فى أكثر المسائل إلا فى إثبات الصفات فإنه وافق المعتزلة فى نفيها . وفى مسائل قليلة غيرها . وكان يبطن شيئا من التشيع غير أنه لم يظهر منه للعامة شىء » .

ويقول ابن خلدون فى « العبر » (ج ٦ ، ص ٢٢٦) عن « مبدأ أمر المهدى ودعوته وما كان للموحدين القائمين بها على يد بنى عبد المؤمن من السلطان والدولة بالعدوتين وأفريقية وبداية ذلك وتصاريفه » مايلى :

« كان قد لقى بالمشرق أئمة الأشعرية من أهل السنة وأخذ عنهم واستحسن طريقهم فى الانتصار للعقائد السلفية والذب عنها بالحجج العقلية الدافعة فى صدور أهل البدعة . وذهب إلى رأيهم فى تأويل المتشابه من الآى والأحاديث بعد أن كان أهل المغرب بمعزل عن أتباعهم فى التأويل . والأخذ برأيهم فيه اقتداء بالسلف فى ترك التأويل وإقرار المتشابهات كما جاءت . فطعن على أهل المغرب فى ذلك وحملهم على القول بالتأويل

والأخذ بمذاهب الأشعرية فى كافة العقائد وأعلن بإمامتهم ووجوب تقليدهم وألف العقائد على رأيهم مثل المرشدة فى التوحيد . وكان من رأيه القول بعصمة الإمام على رأى الإمامية من الشيعة . وألف فى ذلك كتابه فى الإمامة الذى افتتحه بقوله : « أعز ما يطلب » ، وصار هذا المفتتح لقبا على ذلك الكتاب » .

فالاتجاه العام الذى يميز فلسفة ابن تومرت ونلمسه من هذه الأقوال أنه كان أشعريا ، بالرغم من أخذه ببعض آراء المعتزلة واعتناقه كذلك بعض أفكار الشيعة الإمامية ، وبخاصة فكرة الإمامة وفكرة العصمة . الأمر الذى جعلنا نضع فلسفه الإسلام فى عهد الموحدين كجزء من تاريخ فلسفة الإسلام السنى فى الشمال الأفريقى . وهذا ما سيتضح بصورة قاطعة بعد تحليلنا الفلسفى لكتاب ابن تومرت الرئيسى ، وهو كتاب « أعز ما يطلب » وهو « سفر فيه جميع تعاليق الإمام المعصوم المهدى المعلوم رضى الله عنه مما أملاه سيدنا الخليفة أمير المؤمنين أبو محمد عبد المؤمن بن على أدام الله تأييدهم وأعز نصرهم ومكن سعودهم » .

* * *

١ — سنبدأ تحليلنا لهذا الكتاب ، أو للجزء الفلسفى منه ، وهو ما يهمنا هنا بأقوال ابن تومرت فى الإمامة .

يقول ابن تومرت : « لا يصح قيام الحق فى الدنيا إلا بوجوب اعتقاد الإمامة فى كل زمان من الأزمان إلى أن تقوم الساعة . ما من زمان إلا وفيه إمام لله قائم بالحق فى أرضه من آدم إلى نوح . ومن بعده إلى ابراهيم . قال الله تبارك وتعالى إنى جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين . ولا يكون الإمام إلا معصوما من الباطل ليهدم الباطل ، لأن الباطل

لايهدم الباطل ، وأن يكون معصوما من الضلال . . . من الجور . . . من البدع . . . من الكذب . . . من العمل بالجهل . . . من الباطل . . . المعصوم من النساء والفتن . . . وجعله خليفة وأمره أن يحكم فى الناس بالحق . ولا يتبع الهوى وأمر الناس بطاعته والأخذ بسنته والقيام بأمره والانقياد بحكمه والاقتداء بفعله والرجوع إلى عمله . . . لابد من العمود الذى قامت به السموات والأرض فى سائر الأزمان فى الدنيا . وهو الإمام . متى زال العمود خر السقف من فوق . . . » .

وهذا الحديث عن الإمامه لايخرج عن كلام الشيعة فيها . لكن ابن تومرت يختلف عن جميع فرق الشيعة ، مع استثناء الزيدية ، فى أنه امتدح خلافة أبى بكر وعمر وعثمان . فهو يقول مثلا : ثم كان أبو بكر إماما بعده (أى بعد النبى) خليفة على عباد الله وأمينا فى دينه فبذل المجهود وانقاد له المسلمون بالسمع والطاعة واختاره لهم الرسول للصلاة ورضيه لهم إماما فى دينهم . فلما رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لدينهم رضيه المسلمون لدينهم ودنياهم » .

ونجده بالإضافه إلى هذا يروى كثيرا من الأحاديث المنسوبة إلى السيدة عائشة رضى الله عنها . الأمر الذى لانلتقى به فى كتب الشيعة .

ثم يتحدث ابن تومرت بعد ذلك عن ضرورة الإمامة فى عصره . فيقول : « جاء المهدى فى زمان الغربة . . . وخصصه الله بما أودع فيه من معانى الهداية ووعده قلب الأمور عن عاداتها وهدمها بهدم قواعدها ونقلها إلى الحق بإذن الله . . . من نا وأه فقد تقمع فى الردى وليس له التطرق إلى النجاة . . . فالعلم به واجب ، والسمع والطاعة له واجب ، واتباعه والاقتداء بأفعاله واجب ، والإيمان والتصديق به واجب على الكافة . . .

الإمامة هي عمدة الدين وعموده على الإطلاق فى سائر الأزمان وهو دين السلف الصالح » .

ثم يكفر ابن تومرت من عصى الإمام فى عصره فيقول : « إن الرؤساء الجهال استولوا على الدنيا وأن الدجالين استولوا على الدنيا وأن الباطل لا يرفعه إلا المهدى وأن الحق لا يقوم به إلا المهدى . . وأن الإيمان بالمهدى واجب ، وأن من شك فيه كافر وأنه معصوم فيما دعا إليه من الحق لا يجوز عليه الخطأ فيه » . ثم يذكر بعض الأحاديث التى تؤيد وجهة نظره مثل : « المهدى رجل من أهل بيتى يواطىء اسمه اسمى » .

من هذا يتضح لنا أن القول بالإمامة كان يمثل عند ابن تومرت ضرورة سياسية تنحصر فى تولى السلطة والوصول إلى الخلافة . ولهذا اعتمد فى دعوته على أنه لا سبيل إلى مناقشته فى أوامره لأنه معصوم وأفتى بقتل المخالف لأوامره : « وأمر المهدى حتم من خالفه يقتل لا دفع فى هذا لدافع ولا حيلة فيه لزائغ » (ص ٢٥٤) .

ولكن المهم أن نلاحظ أن الإمامة عند ابن تومرت لم تكن مؤسسة على تلك النظريات الغالية من اتحاد وتناسخ وحلول التى نلتقى بها عند بعض غلاة الشيعة . وكانت مشتملة بالإضافة إلى هذا ، على الاعتراف بأبى بكر وعمر وعثمان والسيدة عائشة أى أن القول بها لم يحمل معه أية معارضة لإمامة أبى بكر وعمر وعثمان .

٢ — ننتقل بعد هذا إلى بيان الأسس العقلية فى مذهب ابن تومرت القائم على التوحيد .

يذهب ابن تومرت إلى وجوب العلم بالتوحيد وتقديمه على العبادة . ويرى أن العبادة قائمة على المعرفة . ثم يقرر أن إثبات العلم بالتوحيد

لايكون إلا عن طريق العقل : « بضرورة العقل يعلم توحيده سبحانه بشهادة واسطة أفعاله من وجه افتقار الخلق إلى الخالق ووجوب وجود الخالق سبحانه واستحالة دخول الشك فى وجود من وجب وجوده . قال تبارك وتعالى : « أفى الله شك فاطر السموات والأرض » .

٣ — والمعرفة عند ابن تومرت علم ومعلومات . أما العلم فينقسم إلى ثلاثة أقسام : العلم بالدين والعلم بالدنيا والعلم بما يتوصل به إليهما . والعلم بالدين على ثلاثة أقسام : العلم بالله والعلم بالرسل والعلم بما جاءت به الرسل والعلم بالله على ثلاثة أقسام : العلم بما يجب له والعلم بما يجوز عليه والعلم بما يجوز عليه والعلم بما يستحيل عليه . فأما العلم بما يجب له ، فهو على ثلاثة : الوجود والوحدانية والكمال . والذى يجوز عليه ثلاثة إيجاد العالم وإعدامه بعد وجوده وإعادته بعد إعدامه . والذى يستحيل عليه ثلاثة التشبيه والشريك والنقائص .

فأما العلم بوجوده فينبنى على نفى التشبيه والتشبيه على ثلاثة أنواع : التقييد بالزمان والتقييد بالمكان والتقييد بالجنس . والأول هو التغير والثانى هو التحيز والثالث هو التأليف . والعلم بالوحدانية ينبنى على نفس الشريك . والشريك على ثلاثه : الاتصال والانفصال والحلول . والكمال ينبنى على نفى النقائص . والنقائص على ثلاثة : منها ما يمنع الأفعال ومنها ما يمنع الإدراك ومنها ما يمنع الكلام : فالموانع من الأفعال كالعجز والجهل وغير ذلك ، والموانع من الإدراك كالعمى والصم وغير ذلك . والموانع من الكلام كالخرس والبكم وغير ذلك من الآفات . وفى لفظ آخر . النقائص منها ما يدل على الحدوث ومنها ما يمنع الأفعال ومنها ما يمنع الإدراك .

وأما العلم بالرسول فعلى ثلاثة أيضا : العلم بما يجب إثباته للرسول والعلم بما يجب نفيه عنه والعلم بما يجوز عليه . فالذى يجب إثباته للرسول

الصدق والأمانة وإتباع الحق فى أقواله وأفعاله . والذى يجب نفيه عنه الكذب والخيانة وأتباع الباطل فى أقواله وأفعاله . والذى يجوز عليه مايجوز على البشر من الانتفاع والاستضرار وفى لفظ آخر الذى يجوز عليه السراء والضراء والسهو الذى لاينافى التكليف .

وأما العلم بما جاءت به الرسل فعلى ثلاثة : الوحى والتكليف والجزاء على التكليف . فالوحى على ثلاثة : الأمر والنهى والخبر . والتكليف على ثلاثة أيضاً : الإيمان والتقوى والورع وهو الاحتياط فى الدين . والفرق بين الوحى والتكليف أن الوحى هو الأمر والنهى . والتكليف هو مقتضى الأمر والنهى . والخبر ما أخبر به من الغيوب وهو جل الكتاب وأكثر مافيه . والجزاء على التكليف ثلاثة أيضاً : الحساب والثواب والعقاب .

أما العلم بالدنيا فعلى ثلاثة أقسام : العلم بمنافعها والعلم بمضارها والعلم بأسباب المعيشة .

٤ — وبعد الحديث عن العلم يكون الحديث عن المعلومات . وابن تومرت فى هذا يتبع الأشاعرة تماماً بحيث لو قارنا مثلا بين ما كتبه أبو بكر الباقلانى فى التمهيد » أو ما كتبه الجوينى فى « الإرشاد » (وكلاهما أشعريان) وبين أقوال ابن تومرت فى هذا الباب لوجدنا تشابهاً كبيراً .

فالمعلومات على ضربين : معدوم وموجود . فالموجود على ضربين : مطلق ومقيد والمقيد هو المخصص . والاختصاص إما أن يكون بزمان دون زمان أو بجهة دون جهة أو بخاصية دون خاصية . والموجود المطلق هو الذى ليس بمقيد ولا مخصص . وهو القديم الأزلى « استحالت عليه القيود والخواص . . . لم يتقيد وجوده باختيار مخترع مختار ولم يتخصص بتخصيص مقدر مقتدر ولم يرتبط وجوده بوجود على الإطلاق ولامسابقة

قبلية رلامتابعة بعدية ولامفارقة جرمية ولاملازمة غيرية » (أعز ما يطلب ص ١٩٥ - ١٩٧) .

أما المحدث فيقدم ابن تومرت له تعريفاً هو بعينه تعريف الباقلانى له : فالمحدث هو مستفتح الوجود عند الباقلانى ، وعند ابن اومرت هو «المفتتح الوجود الذى وجب له الحد والانقضاء ووجب له الانحصار والافتقار ووجب له العجز والقصور عن الإحاطة بنفسه وكيفية وجوده » (ص ٢٠٨) .

ويأخذ ابن تومرت بنظرية الأشاعرة فى الجوهر الفرد ، ويراعيها فى تقسيمه للمحدثات فيقول :

وجميع المحدثات وإن كثرت أعدادها واختلفت أجناسها على ضربين : تغير ومتغير . فالتغيرات هى الأعراض والمتغيرات هى الأجرام . والأجرام على ضربين : منفرد ومؤتلف . فالمنفرد هو الجزء الفرد الذى لا يجوز عليه التجزى والانقسام ، المتغير بالأعراض المتعاقبة والأحوال المتلازمة . والجسم هو المؤتلف من الأفراد المتحيزة المتغيرة بالأعراض المتعاقبة والأحوال المتلازمة . والذات المتحيزة ضربان : متحدة ومتعددة : فالمتحدة لا تخلو أن تكون ساكنة أو متحركة . والمتعددة لا تخلو من أن تكون مجتمعة أو مفترقة . والمتحدة من ضرورتها الحركة أو السكون ويستحيل فيها الاجتماع والافتراق فى نفسها . . . والمتعددة من ضرورتها الحركة أو السكون من ضرورتها الاجتماع أو الافتراق .

ويأخذ ابن تومرت أيضاً بنظريه الأشاعرة فى أن الأعراض لا تنفك عن الأجسام وأن الأجسام لا تنفك عن الأعراض . فيقول : «والمتحيزات بأسرها لا تنفك عن أكوانها لوجوب تحيزها » .

٥ — ووجود البارى يعلمه العقل بالضرورة « والضرورة مالا يتطرق إليه الشك ولا يمكن للعاقل دفعه » . فبحدوث نفسه يعلم الإنسان وجود خالقه لعلمه بأنه موجود بعد أن لم يكن كما قال تعالى : « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً . . . » وبالفعل الواحد يعلم وجود البارى سبحانه ، وكذلك الثانى والثالث إلى ما لا ينحصر . . وما وجب للفعل الواحد من الافتقار إلى الفاعل وجب لجميع الأفعال كل ما علم وجوده بعد أن لم يكن وجب حدثه . وبالضرورة يُعلم حدوث الليل والنهار والناس والدواب والأنعام والطيور والوحوش . . . وغير ذلك . . . فإذا علم حدوث جسم واحد علم حدوث سائر الأجسام » .

ووجود البارى بعيد عن أى تجسيم أو تشبيه : « أول لا يتقيد بالقبلية آخر لا يتقيد بالبعدية . أحد لا يتقيد بالاينية . صمد لا يتقيد بالكيفية . عزيز لا يتقيد بالمثلية . . . » (ص ٢٥٠) .

وفى حديث ابن تومرت عن الأقيسة الفاسدة وأنواعها يذكر قياس الوجود وهو قياس المجسمة : « وذلك أنهم قالوا جميع ما شاهدنا وجوده على ثلاثة أقسام : جوهر وأعراض وأجسام . فكذلك ما غاب عنا يعنون بذلك البارى سبحانه وتعالى » (ص ١٦٤) .

ويأخذ ابن تومرت أيضاً بنظرية الأشاعرة فى العدل الإلهى وهو أنه على مقتضى المشيئة فيقول : « والبارى سبحانه لا حاكم فوقه ولا آمر ولا ناهى غيره فلو أدخل عبيده كلهم الجنة لكان ذلك منه فضلا . ولو أدخلهم كلهم النار لكان ذلك منه عدلاً يفعل فى ملكه ما يريد » (ص ١٦٦) .

٦ — بالرغم من أن ابن تومرت كان بوجه عام أشعرى الاتجاه ومتأثراً بالغزالى ، إلا أن هناك مسائل خالفهم فيها . فإلى جانب القول بالإمام

المعصوم عند ابن تومرت ، وهو قول عارضه الغزالى . (انظر المنقذ من الضلال) وإلى جانب اتجاه المكاشفة والذوق الصوفى الذى سار فيه الغزالى فى آخر طور من أطوار تطوره الروحى - وهو اتجاه يغاير تماماً الطابع العقلى الذى طبع فلسفة ابن تومرت بوجه عام وجاء متمشياً مع مزاجه فى التفكير من حيث أنه كان ينفر من كل ميل نحو التصوف ، فإن هناك مسألة ثالثة خالف فيها بن تومرت الغزالى مخالفة صريحة ، وهى مسألة تكليف العبد ما لا يطيق فقد رأى الغزالى أن لله أن يكلف العبد ما لا يطيق ورأى ابن تومرت أن هذا غير جائز . إذ يقول : « إذا لم يكن الفعل مما يدخل تحت استطاعة المكلف سقط تكليفه به . قال الله عز وجل لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » ص ٢٩) .

وقد خالف ابن تومرت الأشاعرة كذلك فى مسألة صفات الله . فلم يقل بأنها معان قديمة قائمة بالذات على نحو ما ذهبت الأشاعرة ، ولم يقل فيها إنها هى عين الذات على نحو ما ذهبت المعتزلة ، بل ذهب إلى نفيها ولم يعترف إلا بالأسماء الحسنى التى سمى الله بها نفسه من غير اشتقاق أو اصطلاح أو تأويل : « له الأسماء الحسنى هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم . هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر هو العلى العظيم الكبير المتعال الغنى الحميد الحى القيوم السميع البصير العليم الخبير . . . وأسماء البارى سبحانه موقوفة على إذنه لا يسمى إلا بما سمى به نفسه فى كتابه أو على لسان نبيه لا يجوز القياس والاشتقاق والاصطلاح فى أسمائه . . ما نفاه عن نفسه فى كتابه نفاه عنه وما أثبته لنفسه أثبته له من غير تبديل ولا تشبيه ولا تكييف . . . وما ورد فى الشرع فى الرؤية يجب التصديق به يُرى من غير تشبيه ولا تكييف لا تدركه الأبصار . . . » (ص ٢٣٨ — ٢٣٨) .

وفى هذه المسألة الأخيرة — مسألة رؤية الله تعالى بالإبصار يوم القيامة — نجد ابن تومرت يعارض الشيعة والخوارج الذين أنكروا إمكانية هذه الرؤية .

٧ — بالرغم من أن ابن تومرت قد ذهب إلى أن الله لا يكلف العبد مالا يطيق ، إلا أن الإتجاه العام فى فلسفته هو الأخذ بمبدأ الجبر . . فالله تعالى لا يكلف العبد بالمشيئة ولكن بالأمر . يقول المهدى : « إن التكليف ثبت على جميع العباد وأنه لا يتخصص بالأعيان وأنه دائم ما دامت السموات والأرض وأنه لا يتقيد بالزمان وأن الله إذا أثبت التكليف لا يمكن جحده ولا دفعه ولا رفعه من مخلوق بوجه ولا بسبب . وأن الدين لا يثبت بالأقوال ولا يرجع إلى الإختيار ولا أهواء العباد وأنه لا يثبت بالإكراه أيضاً ، وأن الله . . . لا يكلف بالمشيئة إنما يكلف بالأمر » (ص ٢٥٥) . ولا شك أن التكليف بالأمر من جانب الله تعالى يتمشى مع مبدأ التكليف بالأمر من جانب الإمام المعصوم الذى حتم ابن تومرت قتل من يخالف أوامره .

ولهذا ، ولأن ابن تومرت جبرى بوجه عام ، نجده فى مسألة الثواب والعقاب يرى ربطهما بوجوب التكليف . تماماً كما فعل ابن رشد ، ولا يجعل منهما مبرراً لحرية الإرادة على نحو ما ذهب المعتزلة . فهو يقول : « وأما فائدة إثبات الوعد والوعيد فليميز أن الفعل يتعلق به الجزاء والثواب وأن الترك يتعلق به اللوم والعقاب ولولا تعلق الثواب بالفعل والإمتثال وتعلق العقاب بالترك والإهمال لكان الفعل والترك متساويين . لأن المكلف ذا قيل له افعل ، فقال : هل له فى الفعل ثواب أوعليه فى الترك عقاب فقيل له الفعل والترك سواء ليس فى الفعل ثواب ولا على الترك عقاب أدى ذلك إلى ترك الفعل وإهمال الشرع . فلما علق الثواب بالفعل والعقاب بالترك

كان ثمرة الفعل والترك وفائدتهما . فوجب حينئذ الإمتثال رجاء الثواب على الفعل وخيفة العقاب على الترك . فهذه فائدة الوعد والوعيد لأنهما شرط فى الوجوب » (ص ٢٨) .

٨ — ومما يتمشى كذلك مع جبرية ابن تومرت رفضه الظن أو الرأى والقياس والإجماع كمصادر للتشريع . وذلك لأنه « لا منزلة بين العلم والجهل ولا ثالث بين من يعلم ومن لا يعلم » (ص ١٧ . وهو يقول : « أصول الشريعة وفروعها منحصرة . وانحصار أصولها فى عشرة وهى أمر الله ونهيه وخبره بمعنى الأمر وخبره بمعنى النهى وأمر الرسول ونهيه وخبره بمعنى الأمر وخبره بمعنى النهى وفعله وإقراره . وانحصار فروعها وهى الأحكام فى خمسة وهى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح . فإن قال قائل لم حصرتم الشريعة فى هذه العشرة وتركتم الإجماع والقياس وهما أصلان فى الشريعة . فيقال إنهما داخلان فيما قدمناه ومتضمناً فيما عددناه . وذلك أن الإجماع داخل تحت الأمر وهو قوله تعالى : وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . . . وأما القياس . . . فمعناه تساوى الغيرين فى الحكم ولا عبرة بالقياس إذا ورد الخبر . . . وكل ما كان عليه العمل وكان القياس يناقضه فالواجب اتباع العمل » (ص ١٦٣ — ١٨٠) .

ولهذا فإن الإصلاح الرئيسى الذى قدمه ابن تومرت فى الفقه كان قائماً على المبدأ القائل بأن العقل ليس له فى الشرع مجال » (ص ١٧) . وعندما يتحدث ابن تومرت أحياناً عن الإجماع ويقر بوجوده إلى جانب الكتاب والسنة ، فإنه لا يقصد به إلا إجماع الصحابة . ويشترط أن يكون قائماً على التواتر لا على رأى الآحاد . وذلك لأن الأساس فى التواتر هو السمع لا العقل . يقول ابن تومرت : « التواتر ضرورة . . . والآحاد مظنونة . . . أما معرفة حد العدد فى التواتر فباطل ، وإنما طريقة التكرار

واتصال الأخبار يقع فى النفس وقوعاً لا يتطرق إليه الشك ولا يمكنها دفعه لأن الكثرة والقلة لا حد لها . فكل كثير فهو بالإضافة إلى ما فوقه قليل . وكل قليل فهو بالإضافة إلى ما دونه كثير ، وكل ما طريقه الممارسة والتكرار فإن العلم يقع به وقوعاً لا تنفك النفس عنه » ص ٤٤ — ٤٦). ومن هنا نرى ابن تومرت يتحدث أيضاً عن انحصار الأصل بل وعن انحصار الفرع (الفعل والترك) كذلك .

وكل هذا من أجل أن يسد الباب أمام فقهاء المرابطين الذين ركنوا إلى الظن واستطاعوا باسم الإجتهاد والرأى أن يحكموه فى مماحكاتهم الفقهية وخلافياتهم الفرعية . وشغلوا بهذا كله عن علم أصول الفقه وعلوم الحديث والسنة وعقّدوا أمور الدين أمام الجمهور وفى أعين سلاطين المرابطين على السواء حتى يلمس الجميع الحاجة إليهم ، ويزداد الطلب عليهم ، ويعتقد الكل أنه لا غنى عنهم .

لكن ينبغى أن لا ننسى مطلقاً أن ابن تومرت بالقدر الذى منع به تدخل العقل فى مجال الشرع ، فإنه أباح تدخله فى مجال التوحيد والتنزيه . فقد رأينا أنه أقام التوحيد على أساس العقل . وأنه رفض التواتر فى أمور التوحيد والتنزيه ، وذلك لأن « طريق التوحيد العقل ، وكذلك التنزيه ، ولا طريق للتواتر فيهما » (ص ٤٧) .

٩ — ومن أجل أن يعارض ابن تومرت تجسيم المرابطين . نادى بالتأويل . ولكن التأويل عنده له شروط لو تصفحناها لوجدنا أنها تقدم لنا معالم نظرية التأويل التى قدمها لنا ابن رشـــد فى « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » .

إذ يبدأ ابن تومرت بأن يقرر أن موقفه العام من المتشابهات هو موقف السلف. الذى يقبل الآيات المتشابهة ويؤمن بها دون محاولة لتأويلها

يقول ابن تومرت : « ما ورد من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكييف كآية الاستواء وحديث النزول وغير ذلك من المتشابهات في الشرع يجب الإيمان بها كما جاءت مع نفي التشبيه والتكييف . لا يتبع المتشابهات في الشرع إلا من في قلبه زيغ كما قال الله تعالى. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » (ص ٢٢٣) .

هذا هو موقف ابن تومرت العام من المتشابهات . وقد رأينا كذلك موقفه في صفات الله وقوله بأنه يجب علينا أن لا نقبل إلا الأسماء الحسنى الذي سمى الله بها نفسه من غير اشتقاق واصطلاح أو تأويل . وأنه ذهب في مسألة رؤية الله تعالى إلى أن علينا أن تؤمن بها من غير تشبيه ولا تكييف.

لكن ابن تومرت ينبهنا إلى أن هناك كثيراً من الألفاظ في اللغة كان لها معنى لغوى وانتقلت إلى الشرع فاتخذت معنى آخر أو أوّلها العرف الشرعي تأويلا آخر وثبتت على هذا التأوليل . مثل هذا التأويل مشروع ولا غبار عليه . مثال ذلك أن أصل العدل في اللغة الميل ثم قصره الشرع على الذي مال عن الباطل إلى الحق وعن الشر إلى الخير ... وأصل الصلاة في اللغة الدعاء فقصرها الشرع على هذه الأفعال المعهودة المحدودة من ركوع وسجود وقيام وقعود . . . وأصل الصيام في اللغة الإمساك فقصره الشرع على الإمساك عن الطعام والشراب والجماع في وقت معلوم وزمن مخصوص ... وأصل الحج في اللغة القصد فقصره الشرع على الجهة المعهودة في الزمان المعهود . . . وأصل الإيمان في اللغة التصديق بالشيء : يقال آمن فلان بكذا أي صدقه وآمن بالوثن والسحر أي صدقهما . ثم إن الشرع خصصه وقصره على الذي يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاءت

به رسله ... وأصل الكفر فى اللغة التغطيه يقال كفر فلان رأسه إذا غطاه ثم نقله الشرع وقصره على الكافر الذى يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاءت به رسله ... الخ » (ص١٨٦ - ١٨٧) .

وإذا كان الشرع قد أجاز التأويل بهذا المعنى ، فليس هناك ما يمنع من تأويل كثير من الآيات القرآنية من غير المتشابهات ، جرياً على لسان العرب . مثال ذلك قوله تعالى : « فأذاقها الله لباس الجوع والخوف » فنقل المعقول إلى المحسوس ، وذلك أن اللباس محسوس والجوع فى الآية معقول لا محسوس . ومنه قوله تعالى : « فصب عليهم ربك سوط عذاب ».فالصب محسوس والسوط أيضاً محسوس والعذاب غير محسوس وإنما هو معقول . وغير ذلك فى الكتاب والسنة كثير . ومنه حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كقولة تعالى : وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف . وهذه مجازات كثيرة فى آية واحدة . . . وقد يصف الكتاب ما لا يعقل بصفة من يعقل مثل قوله تعالى : « جداراً يريد أن ينقض » . فالإرادة لمن يعقل والجدار لا يعقل » .

فالمجاز والكناية والاستعارة الواردة فى الكتاب أو على لسان الرسول جائزة ويجب تأويلها . والتأويل عند ابن تومرت كما هو عند ابن رشد معناه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيه إلى الدلالة المجازية من غير أن أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك . يقول ابن تومرت . إن التأويل جائز فى المجالات الآتية : « التشبيه والاستعارة وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ووصف مالا يعقل بصفة من يعقل وتسمية الشيء بما يؤول إليه وتسمية الشيء بأصله وتسمية السبب بالمسبب وتسمية الشيء

بمعظمه وتسمية الشيء بما يقاربه وتسمية الشيء بما يقارنه وتسمية الشيء بما يشاركه وتسمية الشيء باسم ما يخالفه وتسمية الشيء باسم ما يناقضه وتسمية الجملة باسم البعض وتسمية المعانى باسم الأشخاص » (ص ١٨٢ - أعز ما يطلب) .

١٠ — حكم ابن تومرت بتكفير الملثمين المجسمين ، وحرم معونتهم على ظلمهم وتصديقهم على كذبهم ونادى بأن دراهم « دار كفر » وطبق مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى محاربة فقهائهم . وأخذ يندد « بالذين يضلونهم بغير علم ويتوسلون بفتياهم إلى أباطيلهم وأهوائهم كلما سألوهم عن شيء أفتوهم به على ما وافق أهواءهم وأغراضهم » (ص ٢٦٢). وندد كذلك بأعوانهم « عبيد النار والدرهم والخبيصة الذين كانوا تحتهم فى الذل والهوان . تركوا دينهم وخسروا آخرتهم ابتغاء مرضاتهم خوفاً على دنياهم » (ص ٢٦٣) . ويذكر علامات ظهور المرابطين الملثمين على أنها أشراط قيام الساعة ، ويقرر وجوب مخالفتهم وتحريم الاقتداء بهم . ويستشهد فى هذا كله بالآيات والأحاديث التى كثيراً ما يحرف معناها لتطابق ما يريده من تكفيرهم ووجوب جهادهم ، وإفسادهم فى الأرض .

وانتهى الأمر بخلفاء ابن تومرت من بنى عبد المؤمن إلى معارضتهم الصريحة لمذهب مالك وحرق كتبه . يقول صاحب المعجب عند حديثه عن خلافة أبى يوسف أحد أحفاد عبد المؤمن (وهو أبو يوسف يعقوب) : « وفى أيامه انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرّد ما فيها من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن . ففعل ذلك فأحرق منها جملة فى سائر البلاد كمدونة سحنون وكتاب أبى يونس الخ . وكان قصده فى الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن . وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده إلا أنهما لم يظهراه وأظهره يعقوب هذا » (ص ٢٧٨ ، ٢٧٩) .

المقالة الثانية

الحكمة والشريعة عند ابن تومرت ومعاصريه

من أوائل الذين أخذوا مسألة التوفيق بين العقل والنقل أو الحكمة والشريعة مأخذ الجد، من بين مفكرى الإسلام وفلاسفته وجميعاً، محمد ابن تومرت إمام الموحدين، ومن بعده أبو الوليد ابن رشد فيلسوفهم. فكثيراً مايقال إن جميع فلاسفة الإسلام قد عنوا بهذه المسألة من حيث أنها تمثل أهم اتجاه من اتجاهات الفلسفة الإسلامية بوجه عام. ولكن هذا كلام يجب أن يعاد النظر فيه. إذ علينا أن نتساءل: ماهى الجهود الجادة التى بذلها الفلاسفة الإسلاميون فى استخراج ماشتمل عليه كتاب الله من فلسفة قرآنية؟ وماهى الإضافات الطريفة التى قدموها لنا فى هذا الباب؟ والإجابة الصريحة على هذا التساؤل أنهم لم يقدموا النا إلا النذر اليسير.

فقد اكتفى فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابى والغزالى وابن سينا بأن ذهبوا إلى أن غاية الدين وغاية الفلسفة واحدة تتمثل فى تحقيق السعادة للإنسان عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير. يقول الشهرستانى: «قالت الفلاسفة: ولما كانت السعادة هى المطلوبة لذاتها، وإنما يكدح الإنسان لنيلها والوصول إليها، وهى لاتنال إلا بالحكمة، فالحكمة تطلب إما ليعمل بها، وإما تعلم فقط، فانقسمت الحكمة قسمين: علمى وعملى. . فالقسم العملى هو عمل الخير. والقسم العلمى هو عمل الحق» (الملل والنحل، ج ٢، ص ١٥٦ — ١٥٧) لكن هذا الكلام العام أو العائم لم يصحبه أى تحليل فلسفى لمصادر الشريعة: القرآن الكريم والسنة المطهرة، من جانب هؤلاء الفلاسفة لنلمس من خلاله مدى الاتفاق أو الاختلاف

القائم بين النظريات الإسلامية القرآنية والنظريات أو البراهين العقلية التى قدمها هؤلاء الفلاسفة فى الأمور الإلهية ومسائل الوجود العام .

ولا أدل على أن الفلاسفة الإسلاميين لم يكونوا صادقين فى توفيقهم بين الحكمة والشريعة أنهم فى مسألة خطيرة كمسألة إذاعة الحكمة أو الفلسفة بين الجمهور اتفق رأيهم جميعاً على عدم إذاعتها بينهم لأن أفهامهم تقصر عن تذوقها ، وأجمعوا على أن الشريعة وحدها هى التى تتناسب مع أفهام عوام الخلق . والذى ينبغى علينا أن نفهمه من كلامهم هذا أن الشريعة فى رأيهم لاتحتوى على الحكمة أو أنها خلو منها ، وأنها من أجل ذلك جاءت على قدر عقول العوام . أما الحكمة . فلأن العامة ليسوا أهلا لتعلمها ولأنها من اختصاصات أهل البرهان وهم الصفوة ، فهى موجهة أصلا إلى طبقة خاصة هى طبقة الفلاسفة . ومن الطبيعى ، بعد أن أقيمت الحواجز على هذا النحو بين طبقة الفلاسفة التى تتوجه إلى رجالها الحكمة وطبقة العوام التى تتوجه إلى رجالها الشريعة ، أن يكون حديث الفلاسفة الإسلاميين فى التوفيق بين الحكمة والشريعة من قبيل ذر الرماد فى العيون .

وما هكذا كانت محاولة ابن تومرت وابن رشد فى التوفيق بين الحكمة والشريعة . فنحن نلتقى فى فلسفتيهما بتأسيس تام للتوحيد على العقل . وبإبراز للدور الذى يقوم به النظر العقلى فى أمور الدين . وبمقابلة تفصيلية بين القياس العقلى والقياس الشرعى أو الفقهى وفوق هذا كله نلتقى عندهم ، وهذا هو الأهم ، بتأكيدهما أن الشريعة تتضمن ، فيما تتضمن ، طريقة البرهان . أى الحكمة . حقاً إننا نلتقى عندهما . بما وجدناه عند سائر الفلاسفة من توصية بحظر إذاعة الفلسفة على الجمهور . وبقولهما إن التأويل لايتناسب مع أفهام العامة . لكن كلامهما فى هذا السبيل ينبغى

أن لانسوقه سوقاً واحداً مع كلام غيرهما من الفلاسفة ، لأن مؤدى كلام الفلاسفة أن الشريعة لاتحتوى على الحكمة . أما مؤدى كلام ابن تومرت وابن رشد فهو أن الشريعة تحتوى على الحكمة أى البرهان وزيادة . ومن أجل هذا ينبغى علينا أن ننتقى من الشريعة الطريقة التى تتناسب مع أفهام من نتوجه إليه بكلامنا. من حيث أن الشريعة تشتمل على جميع طرق الإيمان. ومن حيث أنها تخاطب كل فريق من الناس على قدر عقولهم. إذ لو خلطنا بين الطريقة التى تتناسب مع أفهام الجمهور وهى وقوفهم عند الظاهر . والطريقة التى تتلاءم مع أفهام أهل البرهان وهى حرصهم على التأويل . وقدمنا طريقة هؤلاء إلى أولئك . أو طريقة أولئك إلى هؤلاء فسيؤدى هذا حتما إلى فساد الحكمة والشريعة وإلى تشويش عقول الجمهور وأهل البرهان جميعاً .

وعلينا أن نلتفت أيضاً إلى أنه بينما يتحدث الغزالى والفارابى وابن سينا عن الحكمة النظرية ويفصلون بين أصحابها الممتازين وأهل الجمهور وبين أصحاب الشريعة فصلا بوسعنا أن نقول عنه إنه فصل طبقى قائم على أرستقراطية واضحة . إذا بابن تومرت وابن رشد لايتحدثان إلا عن « التأويل » أى عن تأويل الشريعة باعتبار أنها تمثل عندهما المصدر المشترك لجميع الأدلة على اختلاف ألوانها من برهانية وجدلية وخطابية . والتأويل عندهما هو مايقابل الحكمة النظرية عند غيرهما . ولكنهما يكتفيان بتسميته تأويلا ليتجه الذهن إلى أن أهل البرهان عندهما لا يمثلون طبقة بل يمثلون بالأحرى أصحاب منهج معين أو طريقة معينة فى الاستدلال. هذا بالإضافة إلى أن هذه الطريقة ـ طريقة أهل البرهان أو أهل التأويل — لاتمثل عند ابن فورت وابن رشد معاً الطريقة المتازة فى الاستدلال . بل الأحرى أن نقول هنا إن كفة أهل الظاهر وهم الجمهور ترجح كفة أهل

التأويل البرهانى ، فضلا عن الجدلى . وإذا أضفنا إلى هذا أن كتب أهل البرهان مليئة بالتأويلات الفاسدة التى حرص كل من ابن تومرت وابن رشد على بيان أسس تهافتها ومواطن الزلل فيها . فإن كفة أهل الظاهر سترجح من باب أولى كفة البرهانين والجدليين . ما دام أهل الظاهر يفضلون البرهانيين والجــدليين وهم فى أحسن أحوالهم . أى وهم يقدمون لنا استدلالات صحيحة .

وقبل أن ننتقل إلى تفصيل هذا كله ، علينا أن نشير فى ختام مقدمة هذا المقال إلى أن هذه المحاولة الجادة التى قام بها ابن تومرت وابن رشد فى التوفيق بين الحكمة والشريعة تلك المحاولة التى تحدونا إلى وضعهما كرائدين هامين من رواد الفلسفة القرآنية التى ندعو إليها (انظر التصدير العام للكتاب) ، ليست منفصلة عن الظروف العقلية والاجتماعية التى نشأت فيها دولة الموحدين فى المغرب والأندلس على أنقاض دولة المرابطين ، وهذا هو الذى يجعلنا نقول بتأثير قوى من جانب ابن تومرت على ابن رشد باعتبار أنهما ممثلين لاتجاه واحد وهو اتجاه فلسفة الإسلام فى عهد الموحدين وباعتبار أن ابن تومرت هو إمام الموحدين وفيلسوفهم الأول .

* * *

ذهب الفارابى (توفى عام ٣٠٩ هـ) إلى أن الفلسفة أو الحكمة ينبغى أن لا تبذل لجميع الناس بل لمن يستحقها فقط ، ويفصل فصلا تاما بين ما يقدم إلى أهل النظر العقلى وما يقدر على فهمه أصحاب النظر الشرعى . وذلك لأن هؤلاء «لا يؤاخذون بما لا يطيقون تصوره فإن من تصور فى أمر المبدع أنه جسم وأنه يفعل بحركة وزمان ثم لا يقدر بذهنه على تصور ما هو ألطف من ذلك وأليق به ومهما توهم أنه غير جسم وأنه يفعل بلا حركة وزمان لا يثبت فى ذهنه معنى متصور البتة ، وإن أجبر على ذلك زاده غيا وضلالا ،

وكان فيما يتصوره ويعتقده معذورا مصيبا ، ثم يقدّر بذهنه أنه غير جسم وأن فعله بلا حركة غير أنه لا يقدر على تصور أنه لا فى مكان ، وإن أجبر على ذلك وكُلِّف تصوره تبلد ، فإنه يترك على حاله ولا يساق إلى غيرها . وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء ، ويفسد لا إلى شيء ، فلذلك ماقد خوطبوا إلا بما قدروا على تصوره وإدراكه وتفهمه) (الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو ضمن « المجموع » ، طبعة القاهرة ١٩٠٧ ، ص ٣٠ - ٣١) .

وابن سينا (توفى عام ٤٢٨ ﻫ بعد أن أثبت حاجة الناس إلى وجود نبى فى كتاب « النجاه » نجده يقول : « ولا ينبغى له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق أنه واحد حق لا شبيه له . أما أن يتعدى بهم إلى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشار إليه فى مكان ، فلا ينقسم بالقول ولا هو خارج العالم ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس ـ فقدعظم عليهم الشغل وشوّش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لا يخلص عنه ، إلا من كان الموفق الذى يشذ وجوده ويندركونه : فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكد . وإنما يمكن القليل منهم أن يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه ، فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الموجود ، أو يقعوا فى الشارع ، وينصرفوا إلى المباحثات والمقايسات التى تصدهم عن أعمالهم البدنية ، وربما أوقعتهم فى آراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية لواجب الحق » (ابن سينا : النجاة : طبع القاهـــرة ، ١٣٢١ ﻫ ، ص ٤٩٨ - ٤٩٩) .

ثم إن ابن سينا صاحب حكمة مشرقية ، وهذه الحكمة تمثل عنده الفلسفة الحقة التى لا يباح بسرها إلا للعارفين . فهو يقول فى مقدمة كتاب

الشفاء : « ومن أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب « الحكمة المشرقية » . ومن أراد الحق على طريق فيه ترض إلى الشركاء ، وتبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب الشفاء » . وهو يؤكد نفس هذا المعنى فى مقدمة كتاب منطق المشرقيين فيقول : « وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا ـ أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا ـ وأما العامة من مزاولى هذا الشأن فقد أعطيناهم فى كتاب الشفاء ماهو كثير لهم وفوق حاجتهم » (منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة فى المنطق ـ نشرة محب الدين الخطيب . القاهرة . ١٩١٠ ص ٤) .

ومعنى هذا أنه فى دائرة الخاصة الذين يستطيعون تصور الحكمة علينا من جديد أن ننشىء دائرة جديدة تكون وقفا على العارفين . وطبيعى أنه إذا كان الجمهور بعيدا عن دائرة الخاصة من الفلاسفة فإنه سيكون أكثر بعدا عن دائرة العارفين الذين يمثلون خاصة الخاصة .

وموقف الغزالى (توفى عام ٥٠٥هـ) فى هذه المسألة لايختلف عن موقف كل من الفارابى وابن سينا . وقد سبق أن رأينا الحملة التى شنها الغزالى فى كتاب العلم من إحياء علوم الدين على الفقهاء ـ يعنى فقهاء المرابطين بصفة خاصة ـ الذين شغلوا بعلوم الدنيا وبالخلافيات فى الفروع والفتاوى عن الفقه فى معناه الصحيح وهو علم من علوم الآخرة . لكن الغزالى فى نفس الكتاب لايوجه حملته فقط ضد الفقهاء بل ضد علماء الكلام أيضاً : « والمتكلم إذا تجرد للمناظرة والمدافعة ولم يسلك طريق الآخرة ولم يشتغل بتعهد القلب وصلاحه لم يكن من جملة علماء الدين أصلا . وليس عند المتكلم من الدين إلا العقيدة التى يشاركه فيها سائر العوام وهى فى جملة أعمال ظاهر القلب واللسان . وإنما يتميز عن العامى بصفة المجادلة والحراسة . فأما

معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله وجميع ما أشرنا إليه فى علم المكاشفة فلا يحصل من علم الكلام بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه ومانعا منه . وإنما الوصول إليه بالمجاهدة التى جعلها الله سبحانه مقدمة للهداية » (إحياء علوم الدين . ج ١ . ص ١٩) . ثم يقول إن الصحابة لم يتقدموا على الأمة لا بالفقه ولا بالكلام وإنما بشىء وقر فى قلوبهم وبعلم المكاشفة الذى هو علم طريق الآخرة . أما البحث فى الأسرار الإلهية ، فيجب كف الناس عن البحث عنها وردهم إلى مانطق به الشرع . ففى ذلك مقنع للموفق . فكم من شخص خاض فى العلوم واستضربها . ولو لم يخض فيها لكان حاله أحسن فى الدين مما صار إليه . ولا ينكر كون العلم ضارا لبعض الناس كما يضر لحم الطير وأنواع الحلوى اللطيفة بالصبى الرضيع . بل رب شخص ينفعه الجهل ببعض الأمور ... فلا تكثر اللجج برأيك ومعقولك . ودليلك وبرهانك وزعمك أنى أبحث عن الأشياء لأعرفها على ماهى عليه . فأى ضرر فى التفكير فى العلم فإن مايعود عليك من ضرره أكثر » (ص ٢٦ – ٢٧ من كتاب الأحياء . ج ١) .

وقد ذهب الغزالى فى مفتتح كتابه « إلجام العوام عن علم الكلام » إلى ما نصه : « أما بعد ، فقد سألتنى – أرشدك الله – عن الأخبار الموهمة للتشبيه عند الرعاع والجهال من الحشوية الضلال حيث اعتقدوا فى الله وصفاته ما يتعالى ويتقدس عنه من الصورة واليد والقدم والنزول والانتقال والجلوس على العرش والاستقرار وما يجرى مجراه . . » . ثم بعد ذلك : « وحقيقة مذهب السلف – وهو الحق عندنا – أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور : التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الامساك ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة » (الغزالى : إلجام العوام عن علم الكلام ، القاهرة ، ١٣٠٣ هـ ، ص ٢ – ٣) .

فموقف الغزالى يتلخص إذن فى « إلجام العوام عن علم الكلام » وترك الحقيقة لأهل المعرفة . وسواء كان أهل المعرفة عنده هم أهل المكاشفة أو كانوا – كما ذهب الفارابى وابن سينا – أهل النظر أو البرهان العقلى ، فإن موقفه يتلخص فى عدم الزج بالعوام فى العلوم الحكمية سواء استطاع أن يطبق هذا المنهج فى كتبه أو لم يستطع كما يتهمه بهذا ابن طفيل وابن رشد معاً .

وموقف ابن طفيل (ولد قبل عام ٥٠٦ هـ وتوفى بمراكش عام ٥٨١هـ. وكان معاصراً لابن رشد . وقد توفى ابن تومرت وابن طفيل فى سن مبكرة : فى العشرين من عمره أو أصغر من ذلك) فى قصة حى بن يقظان لايختلف عن هذا الموقف العام . فقد فشل حى بن يقظان وصديقه أبسال عند انتقالهما من جزيرتهما المهجورة إلى الجزيرة المجاورة التى كان يحكمها سلامان فى أن يقنعا العامة بالحقائق العليا التى وصلا إليها ولكنهما اضطرا آخر الأمر إلى أن يعترفا بأن الحقيقة الخالصة لم تخلق للعوام إذ أنهم مكبلون بأغلال الحواس . وعرفا أن الإنسان إذا أراد أن يصل إلى التأثير فى أفهامهم الغليظة ويؤثر فى إرادتهم المستعصية . فلا مفر له من أن يصوغ آراءه فى قوالب الأديان المنزله . وكانت النتيجة التى انتهيا إليها أن قررا اعتزال هؤلاء الناس المساكين إلى الأبد ، ونصحهم بالاستمساك بأديان آبائهم ، وعادا إلى الجزيرة المهجورة لينعما بهذه الحياة الرفيعة الإلهية الخالصة التى لايدركها إلا الصفوة من الناس . ولهذا نجد أن ابن طفيل فى آخر القصة يقول بلسان حى . « وتحقق – أى حى – على القطع أن مخاطبتهم (مخاطبة العامة) بطريق المكاشفة لاتمكن . وأن من تكليفهم العمل فوق هذا القدر لايتفق . وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو فى حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه .. فانصرف إلى سلامان

وأصحابه فاعتذر عما تكلم به معهم وتبرأ إليهم منه . . وأوصاهم . . بقلة الخوض فيما لا يعنيهم والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها والإعراض عن البدع والأهواء والاقتداء بالسلف الصالح » (حى بن يقظان ـ لابن سينا وابن طفيل والسهروردى ـ تحقيق وتعليق أحمد أمين ـ دار المعارف سنة ١٩٥٩ ، ص ١٢٩ — ١٣٠) .

وموقف حى بن يقظان وصديقه أبسال فى اعتزالهما الناس لغلظة أفهامهم شبيه بما انتهى إليه ابن باجة (توفى عام ٥٤٥ هـ بمدينة فاس) وهو أبو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصائغ ، وذلك فى كتابه تدبير المتوحد الذى لخص لنا الأستاذ « مونك » Munk — نقلا عن موسى الناربونى — أهم ما يتضمنه من أفكار ، وذلك فى كتابه ـ أى كتاب مونك ـ الموسوم باسم « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » Mélanges de plilosophie Juive et arabe, Paris 1859 ثم قدم لنا المستشرق الأسبانى الأستاذ ميجيل أسين بلاثيوس ما أتيح له معرفته من أجزاء كتاب تدبير التوحيد فى متنها العربى ، بعد تحقيقها مع ترجمتها والتقديم لها بالأسبانية ، ونشره عام ١٩٤٦ فى كتاب صدر له عن المجلس الأعلى للبحوث العلمية بمدريد وغرناطه . وذلك أن ابن باجة رأى أن تدبير أفعال الفرد والأسرة والدولة لا يمكن أن يتم إلا بالتفكير المجرد البعيد عن كل تأثير من جانب المجتمع . وهذا التفكير لا يتيسر إلا للتوحيد الذى يعتزل المجتمع ويجعل غايته الكبرى إدراك الأمور الروحانية والصور المحضه الخالصة من جميع علائق المادة .

* * *

وقبل أن ننتقل إلى الحل الذى قدمه ابن تومرت لمسألة العلاقة بين الحكمة والشريعة ، علينا أن نلم إلمامه سريعة باتجاهات فلسفة الإسلام فى

الأندلس قبل ظهور ابن تومرت ، لتكتمل الصورة أمامنا بعد وقوفنا عليها فى الشمال الأفريقى لما لهذا من أثر حسن فى دراسة فلسفة الاسلام فى عهد دولة الموحدين ، وهى الدولة التى حكمت المغرب والأندلس قرابة قرن ونصف من الزمان .

فنى الأندلس كان الظهور أول الأمر لمذهب الأوزاعى . ثم أدخل يحيى المصمودى (توفى عام ٢٣٣ ﻫ) مذهب مالك وذلك فى خلافة الخليفة هشام . ولكن المذهب لم ينتشر حقا بالمغرب إلا على يد أحد أتباع سحنون وهو الأصبغ بن خليل (توفى عام ٢٧٣ ﻫ) الذى يقول عنه ابن الفرضى (أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدى الحافظ) فى كتاب تاريخ علماء الأندلس (طبعة مدريد ، سنة ١٨٩٠ ، جزءان) إنه « كان حافظاً للرأى على مذهب مالك وأصحابه ، فقيها فى الشروط بصيرا بالعقود ، دارت عليه الفتيا فى الأندلس خمسين عاما . . . ولم يكن له علم بالحديث ولا معرفة بطرقه بل كان يباعده ويطعن عن أصحابه » (ص ٧٠ – ٧٢ ، ج ١) ثم كتب للمذهب أن ينتشر أكثر وأكثر على يد الفقهاء السبعة الذين وجدوا فى وقت واحد بألبيرة وكانوا قد سمعوا كلهم من سحنون وهم : عمر بن موسى الكنانى وسعيد بن النمر الغافقى وابراهيم بن خلد وابراهيم بن شعيب وسليمان بن نصر وأحمد بن سليمان ابن أبى ربيعة وابراهيم بن خلاد .

لكن ظهور مذهب مالك فى الأندلس لم يمنع الأندلسيين ، على عكس ماحدث فى الشمال الأفريقى ، من الاهتمام بعلوم الحديث ودراسة فنونه وغرائبه ، وذلك بفضل رجلين هما : بقى بن مخلد ، ثم من بعده ابن وضاح . يقول ابن الفرضى فى ترجمة حياة ابن مخلد : « رحل إلى المشرق فلقى جماعة من أئمة المحدثين وكبار المسندين منهم . . . أبو المصعب الزهرى وابراهيم ابن المنذر الحزامى . . . وعبد الله بن أبى شيبة . . . وأبو ثور صاحب

الشافعي وسمع بأفريقية من سحنون بن سعيد . . . وأنكر عليه أصحابه الأندلسيون . . . ما أدخله من كتب الاختلاف وغرايب الحديث وأغروا به السلطان وأخافوه به . ثم إن الله بمنه وفضله أظهره عليهم وعصمه منهم فنشر حديثه وقرأ للناس روايته . فمن يومئذ انتشر الحديث بالأندلس . ثم تلاه ابن وضاح فصارت الأندلس دار حديث وإسناد . وإنما كان الغالب عليها قبل ذلك حفظ رأى مالك وأصحابه . . . ولد سنة ٢٠١ ومات سنة ٢٧٦ هـ » (نفس المرجع ، ص ٨١ - ٨٣) .

وكما لم يمنع ظهور مذهب مالك بالأندلس أن يهتم الأندلسيون بعلوم الحديث . كذلك لم يمنع ظهوره من الاهتمام بالأخذ ببعض الأفكار الحرة . وبرزت أسماء دان أصحبتها بالاعتزال . من أمثال محمد بن أبى بردة الذى استقر بالأندلس عام ٣٦١ هـ واستقبله الأمير المستنصر لكن انتهى به الأمر إلى أن طرد من الأندلس كلها لشيوع آرائه الاعتزالية . ومن أمثال خليل عبد الملك بن كليب الملقب بخليل الغفلة الذى عاش فى قرطبة وأكثر من القول فى الإستطاعة وكانت له مع بقى بن مخلد الذى كان معاصراً له مناظرات كثيرة منها ما أورده ابن الفرضى : « سأله الشيخ بقى ابن مخلد ، قال ما تقول فى الميزان ؟ » قال : عدل الله ، ونفى أن تكون له كفتان . وقال له : ما تقول فى الصراط ؟ فقال الطريق ، يريد الإسلام . فمن استقام عليه نجا . وقال له : ماتقول فى القرآن ؟ فلجلج ولم يقل شيئاً ، وكأنه ذهب إلى أنه مخلوق . وقال له : ما تقول فى القدرة ؟ فقال : أقول إن الخير من عند الله والشر من عند الرجل . فقال له بقى والله لولا حالك لأشرت بسفك دمك . ولكن قم فلا أراك فى مجلسى بعد هذا الوقت » (تاريخ علماء الأندلس ، ج ١ ، ص ١٢٠ — ١٢١) .

لكن لم يكتب لآراء أحدمن المعتزلة الأندلسيين من الذيوع والانتشار

مثلما كتب لآراء محمد بن عبد الله بن مسرة (توفى عام ٣١٩ ﻫ) الذى قدم قرطبة من المشرق ، ونجح فى أن يكوّن له أتباعاً كثيرين . والحق أن ابن مسرة لم يكن معتزليا ، وإنما كان ممن تأثر بآراء الأفلاطونية المحدثة وذهب إلى تأويل كثير من الآيات القرآنية لا على طريقة المعتزلة فحسب ، بل حرف تأويلها - على طريقة الإسماعيلية - تأويلا باطنياً ، لأن آراء الإسماعيلية كانت ذائعة فى هذا العصر . يقول ابن الفرضى عن ابن مسرة .

« اتهم بالزندقة فخرج فاراً ، وتردد بالمشرق مدة فاشتغل بملاقاة أهل الجدل وأصحاب الـكلام والمعتزلة ثم انصرف إلى الأندلس فأظهر نسكا وورعاً ، واغتر الناس بظاهره فاختلفوا إليه وسمعوا منه ثم ظهر الناس على سوء معتقده ، وفتح مذهبه فانقبض من كان له إدراك وعلم ، وتمادى فى صحبته آخرون غلب عليهم الجهل ، فدانوا بنحلته . وكان يقول بالإستطاعة وإنفاذ الوعيد ويحرف التأويل فى كثير من القرآن .. وقال عنه ابن حرث الناس فى ابن مسرة فرقتان : فرقة تبلغ به مبلغ الإمامة فى العلم والزهد ، وفرقة تطعن عليه بالبدع لما ظهر من كلامه فى الوعد والوعيد وبخروجه من العلوم المعلومة بأرض الأندلس الجارية على مذهب التقليد والتسليم . ولد عام ٢٦٩ ﻫ وتوفى عام ٣١٩ ﻫ » (ج ١ ، ص ٣٣٧ - ٣٣٨) .

وقد رأى سعيد الأندلسى فى ابن مسرة أنه تلميذ لأمباد وقليس . وذكر ابن المرأة أن له كتاباً اسمه « توحيد الموقنين » ذهب فيه إلى « أن صفات الله سبحانه لا نهاية لعددها . فعلم الله عنده حى عالم قادر سامع بصير متكلم . وكذلك قدرته موصوفة بأنها حية عالمة قادرة مريدة ، لها سمع تسمع به ، وكذلك القول فى جميع صفاته . وقال هكذا هو التوحيد . فقد صير الصفات آلهة وكذلك قوله فى صفات الصفات إلى غير نهاية

بجعل الآله آلهة لا نهاية لها والعياذ بالله » (Louis Massignon : Recueil de Textes inédits concernant l'histoire de la mystique en Pays d'Islam, Paris Paul Geuthnet, 1929, p. 70).

ورأى المستشرق « آسين بلاسيوس » أن ابن مسرة مرهص بابن عربى إذ ذهب ابن مسرة - كما يقول محيي الدين بن عربى عنه فى الفتوحات الملكية، ج ٢ ، ص ٦٤٦ - أن منزل تنزيه الوحى يظهر فى الكشف الصورى كالبيت القائم على أعمدة عليها سقف مرفوع محيط به حيطان لا باب فيها مفتوح ، فليس لأحد فيه دخول بوجه من الوجوه ، لكن خارج البيت عمود قائم ملصق إلى حائط البيت ، يتمسح به أهل الكشف كما يقبلون ويتمسحون بالحجر الأسود الذى جعله الله خارج البيت وجعله يميناً له . . . هذا العمود موجود فى كل منزل إلهى . فكأنه ترجمان بيننا وبين ما تعطيه المنازل من المعارف . وقد نبه على ذلك ابن مسرة الجبلى فى كتاب الحروف له » (انظر ما سينيون المرجع السابق ، ص ٧٠ - ٧١) .

وكان قد انتشر بالأندلس كذلك فى نفس هذا التاريخ آراء جماعة من المفكرين الشكاك اللا أدريين الذين نادوا تارة بتكافؤ الأدلة وتارة أخرى أعلنوا أن الدين الحق هو الدين الكلى . ونحن نعرف مقالاتهم من النقد الذى وجهه لهم أحد معاصريهم وهو ابن حزم (توفى عام ٤٥٦ هـ) . فهو يقول مثلاً فى « الفصل » : « ذهب قوم إلى القول بتكافؤ الأدلة . ومعنى هذا أنه لا يمكن نصرة مذهب على مذهب ، ولا تغليب مقالة على مقالة حتى يلوح الحق من الباطل ظاهراً بيناً لا إشكال فيه ، بل دلائل كل مقالة فهى

مكافئة لدلائل سائر المقالات . وقالوا كلما ثبت بالجدل فإنه بالجدل ينقضى وانقسم هؤلاء إلى أقسام ثلاثة فيما أنتجه لهم هذا الأصل . فطائفة قالت بتكافؤ الأدلة جملة فى كل ما اختلف فيه . فلم يحقق البارى تعالى ولا أبطلها ولا أثبتت النبوة ولا أبطلتها وهكذا فى جميع الأديان والأهواء . . كان إسماعيل بن يونس الأعور الطبيب اليهودى تدل أقواله ومناظراته دلالة صحيحة على أنه كان يذهب إلى هذا القول . . . وقالت طائفة أخرى بتكافؤ الأدلة فيما دون البارى تعالى ، فأثبتت الخالق تعالى وقطعت بأنه حق لكل ما دونه بيقين لا شك فيه ثم لم تحقق النبوة ولا أبطلتها ولا حققت دين ملة ولا أبطلته . . . وكان إسماعيل بن القراد الطبيب اليهودى يذهب إلى هذا القول يقيناً . وقد ناظرنا عليه مصرحاً به . كان يقول إذا دعوناه إلى الإسلام وحسمنا شكوكه ونقضنا علله : « الانتقال فى الملل تلاعب » . وطائفة قالت بتكافؤ الأدلة فيما دون البارى عز وجل ودون النبوة فقطعت إن الله عز وجل حق وأنه خالق الخلق وأن النبوة حق وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم حقاً ثم لم يغلب قولا من أقوال أهل القبلة على قول . . » (الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، ج ٥ ، ص ١١٩ - ١٢١)

وكان قد ذاع بالأندلس أيضاً فى نفس هذا التاريخ آراء إخوان الصفا وهى آراء إسماعيلية . نعرف ذلك كذلك من نقد ابن حزم لها ، وكان معاصراً لهم . يقول ابن حزم : « قال أبو محمد : إنا لما تدبرنا أمر طائفتين ممن شاهدنا فى زماننا هذا ووجدناهما قد تفاقم الداء بهما . فأما أحدهما فقد جلت المصيبة فيها ، وهم قوم افتتحوا عنفوان فهمهم وابتداء دخولهم إلى المعارف بطلب علم العدد ورواته وطبائعه ثم تدرجوا إلى تعديد الكواكب وهيئة الأفلاك وكيفية قطع الشمس والقمر والدرارى الخمسة ... ومطالعة شىء من كتب الأوائل وحدودها التى نصبت فى الكلام وما مازج بعض ما ذكرنا من آراء الفلاسفة فى القضاء بالنجوم وأنها ناطقة مدبرة . . .

فحملوا كل ما أشرفوا عليه محملا واحداً وقبلوه قبولا مستوياً . . . » (ج ، ٣ ص ٩١ - ٩٢) وليس من شك فى أن ابن حزم يقصد بهذا الكلام إخوان الصفا الذين زعموا أن الكواكب عاقلة ، وأضافوا إليها كل ما يجرى هذا العالم ، فجعلوها قوة تشارك الله . فأشركوا به سبحانه كما يقول ابن حزم أيضاً ناقداً لهم فى موضع آخر من كتاب «الفصل» (الطائفة الأخرى التى أشار إليها ابن حزم فى هذا النص هى طائفة الفلاسفة الشكاك الذين قالوا بتكافؤ الأدلة ، وهى الطائفة التى سبق الإشارة إليها) .

* * *

هذا هو الجو العقلى الذى كان سائداً بالمغرب والأندلس قبل مجىء ابن تومرت . فكانت أمامه أولا جماعة الفقهاء الذين حصروا أنفسهم فى الخلافيات وفروع الفقه وظنوا — جهلا منهم — أن الشريعة ليست إلا الفقه فى هذا المعنى الضيق . وكانت أمامه ثانياً جماعة الفلاسفة الذين انتهوا إما إلى نظريات إلحادية كفريق اللاأدريين أصحاب تكافؤ الأدلة وإما إلى آراء ومقالات غير مستمدة من الشريعة أصلا ولكنها لا تتعارض معها ، أو هكذا قدمها أصحابها للناس ، وأقاموها على حجج إختلط فيها البرهان بالجدل ؛ الأمر الذى يدل على أن هذه الجماعة بفريقيها لم يكونوا من ناحية العلم بالشريعة بأحسن حال من جماعة الفقهاء . وكان أمامه من ناحية ثالثة الجمهور الذى تنوعت مصادر تضليله على يد الفقهاء تارة وعلى يد الفلاسفة تارة أخرى ففقد ثقته بالشريعة والحكمة جميعاً : بالشريعة التى كلما استغرق الفقهاء فى تعقيدها أمامه إبتعدت هى عن قلبه وعقله ، وبالحكمة التى شوش الفلاسفة تفكيره بها واعتمدوا فيها على الجدل وأسقطوا منها الشريعة لظنهم بأنها لا تحتوى عليها .

من هذا نتبين أن العلاقة بين الحكمة والشريعة حتى مجىء ابن تومرت

لم تكن على ما يرام . والسبب فى هذا راجع إلى أن الفقهاء والفلاسفة معاً أساءوا فهم الشريعة . فالفقهاء أساءوا فهمها عندما حصروها فى علوم الفروع والخلافيات ، والفلاسفة أساءوا فهمها عندما ظنوا خاطئين أنها خلو من الحكمة .

وكان لا بد لهذه الهوة القائمة بين الحكمة والشريعة من أن تعبر ، وكان من الضرورى تدعيم العلاقات القائمة بينهما والتقريب بين ميدانيها . وكان ابن تومرت يهدف من وراء ذلك إلى غرضين :

١ — غرس الإسلام الصحيح فى نفوس البربر ، والإسلام الصحيح فى نظره لم يكن شيئاً آخر إلا التوحيد القائم على النظر العقلى .

٢ — إخراج أتباعه ومواطنيه من الجهل الذى ضرب عليهم أيام المرابطين . إذ لم يكن من مصلحة ابن تومرت الذى قام إصلاحه للدين على أساس عقلى أن يظل الجمهور بعيداً عن الثقافة الإسلامية الصحيحة ، بل كانت مصلحته على العكس من ذلك قائمة فى تنويره وكسب كثير من الأنصار على أساس من الإقناع . ومعنى هذا أن الأساس فى إصلاح ابن تومرت للدين كان قائماً على مقاومة أن يكون الدين وقفاً على طبقة خاصة هى طبقة الفقهاء ، وعلى مقاومة الفكرة الأخرى التى تقول بأن الشريعة خلو من الحكمة وينبغى من أجل هذا أن يفصل فصلا تاماً بين الجمهور الذى تتوجه إليه الشريعة ، والخاصة الذين تتوجه إليهم الحكمة . وذلك لأن الاختلاف بين الجمهور والخاصة عنده ليس إلا إختلافاً فى عدد جرعات التأويل التى تعطى للجمهور من ناحية وللراسخين فى العلم من ناحية أخرى فتقل فى الحالة الأولى وتزداد فى الحالة الثانية .

* * *

يقول ابن تومرت : « إن التوحيد هو أساس الدين الذى بنى عليه وأن فروعه إنما تثبت بعد العلم بثبوته » (أعز ما يطلب ، ص ٢٧١) . فلا بد إذن من البدء بإثبات التوحيد ، والعلم بهذا الإثبات . أما الطريق إلى إثبات التوحيد فهو العقل : « بضرورة العقل يعلم توحيده سبحانه » .

لكن ما هو العلم ؟ « العلم نور فى القلب تتميز به الحقائق والخصائص ، والجهل ظلام فى القلب تلتبس به الحقائق والخصائص » (ص ٢) . وقد احتوى كتاب أعز ما يطلب على فصل فى « فضل العلم » عدد فيه ابن تومرت الآيات والأحاديث التى وردت فى تكريم العلم والعلماء . مثل قوله تعالى : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط » (فسوى الله تعالى فى هذه الآية العلماء بنفسه وملائكته ، باستعمال واو التشريك). ومثل قوله : « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً » . وقال تعالى : « وهل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » . . وقال لنبيه : « وقل ربى زدنى علما » .

ولا ننسى كذلك أن كتاب أعز ما يطلب سمى كذلك لأن أول عبارة فيه هى : « أعز ما يطلب وأفضل ما يكتسب وأنفس ما يدخر وأحسن ما يعمل العلم الذى جعله الله سبب الهداية إلى كل خير هو أعز المطالب وأفضل المكاسب وأنفس الذخائر وأحسن الأعمال » .

أما طرق العلم فثلاث : الحس والعقل والسمع . والعلم الذى يأتى عن العقل يقوم على القياس العقلى . أما العلم الذى يأتى عن طريق السمع فيقوم على القياس الشرعى .

ولا فارق عند ابن تومرت بين القياس العقلى والقياس الشرعى : « لا فرق بين القياس العقلى والشرعى فى الإطراد إذا حقق معناه . فإن

القياس العقلى هو المساواة فيما يجب ويجوز ويستحيل ، والقياس الشرعى هو المساواة فى الوجوب أو التحليل أو التحريم » (ص ١٧٣) .

فالقياس الذى يقيس به الشرعيون المحرمات على المباحات مثلا قياس فاسد ، وكذلك قياسهم التحليل على الوجوب . وإنما يجب عليهم أن يقيسوا الوجوب على الوجوب ، والتحليل على التحليل ، والتحريم على التحريم . وقد أدى عدم مراعاة الشرعيين لهذه القاعدة أن مزقوا الشرع كل ممزق . مثال ذلك ما حكى عن بعضهم فى قوله عليه السلام « من بدل دينه فاضربوا عنقه » ، أنه أوّله بمعنى أن النساء لا يقتلن إذا بدلن أديانهن . وقال إنما هذا خطاب للرجال بدليل النهى عن قتل النساء فى حديث آخر . فيقال له : هل تماثلت المعانى أو اختلفت ؟ وتماثلها باطل . فإن المعانى مختلفة . إذ المعنى فى ترك قتل النساء لأجل ضعفهن وقلة فائدتهن فى القتال . وهذا فى الجهاد . أما قتل من بدل دينه فإنه نكال وردع يدخل فيه كل من فعل ذلك (ص ١٧٤) .

وقد عرف عن الصحابة التوقف والتحرى ، لأنهم كانوا يفهمون عن الرسول المعنى الذى نبه عليه فحملوا عليه . وكل ما حملوه على سبيل المصلحة والمشورة . « ولا يقال إنهم يستخرجون من عقولهم أحكاماً وشريعة . ومن تقول ذلك عليهم فقد افترى (ص ١٧٥) . أما رجال الشرع فاستخرجوا من عقولهم أحكاماً كثيرة ، وعارضوا الأخبار وتركوها جانباً ، مع أن هذا لا يجوز بوجه ، لأنه لا يجوز تقديم قياس على خبر » (ص ١٧٤) . وبالغوا فى الإلتجاء إلى القياس ، حتى تواضعوا بينهم شروطاً للقياس وذهبوا إلى أن القياس إنما يصح بأربعة شروط هى العلة والحكم والأصل والفرع . وكل هذا باطل .

وليس معنى هذا أنه لا مجال للقياس الشرعى . فالقياس الشرعى جائز .

ولكنه لا يجوز إلا فى الحكم . أما المتشابه فلا يلزم أتباعه ولا العمل به . لكن المحكم إما أن يكون واضحاً لا إشكال فيه ، وهو لا يثير مشكلة ، وإما أن يكون ملتبساً . والملتبس ما يكون به عشرة أشياء : «منها التعارض ومنها الإحتمال ومنها إختلاط الأعيان المتناقضة الأحكام ومنها طرود الشك بعد اليقين فى الأعمال ومنها إختلال العقل ومنها إلتباس التواتر بالآحاد ومنها فرع تنازعته أشباه ومنها مقابلة القياس للخبر ومنها مقابلة القياس للعمل ومنها مقابلة اللفظ للمعنى» . لكن الملتبس له ضوابط تضبطه . فإذا تعارض حكمان شرعيان مثلا ، فحكم التعارض الجمع ، فإن تعذر ، فإن الحكم المتأخر أولى من المتقدم ، فإن تعذر فالذى عليه العمل ، فإن تعذر فالترجيح بالصحة والكثرة . ولا بد للقياس الشرعى من مراعاة هذا كله . فالقياس مثلا يسقط إذا قوبل بالعمل ، ورجح العمل ، ويسقط إذا قوبل بالخبر والكثرة والتواتر . . . وهكذا . أما أن «يستخرج رجال الشرع من عقولهم أحكاماً شرعية» فهذا غير جائز .

أما القياس العقلى فالقاعدة فيه — كما قدمناه — المساواة فيما يجب وفيما يجوز وفيما يستحيل . وهو محصور فى النفى والإثبات . وكل ما تعدى ذلك فهو غير جائز . فالقياس الذى يقيس به بعض المتكلمين الغائب على الشاهد قياس باطل «بطل قياس الغائب على الشاهد إذ لا جامع بينهما لأن كل واحد منهما مضاد للآخر لأن ذا يفعل وذا لا يفعل وذا قديم وذا محدث وذا مفتقر وذا غنى فإذا قيس أحدهما على الآخر بطلت حقيقتهما لأن القياس إنما يصح بين المتماثلين وبين المختلفين إذا كان بينهما شبه . والبارى سبحانه ليس له مثل ولا شبه . فإذا ثبت هذا وصح ، بطل به التشبيه وبطل به قياس الغائب على الشاهد» (أعز ما يطلب ، ص ١٦٨) .

فالقياس العقلى الصحيح لا يتم إلا بين المتماثلين ، ولا تماثل بين القديم

وغيره إذ لا غيرية له ولا مثل له . هذا فضلا عن أن البحث فى ذات الله ووحدانيته وصفاته بحث فى دائرة الواجب ، وهى دائرة مختلفة عن دائرة الجائز أو دائرة المستحيل . لأن هاتين الدائرتين يدخل فيهما الجهل والشك والظن وكلها من أصول الضلال الذى لا يغنى عن الحق شيئاً . « وإذا علم وجوب وجود الله سبحانه فى أزليته علم استحالة تغيره لاستحالة انقلاب الحقائق إذ لو انقلب الواجب جائزاً والجائز مستحيلا لبطلت المعلومات » (ص ٢٣٥) .

وهذا التقابل التام الذى أقامه ابن تومرت بين القياس العقلى والقياس الشرعى يؤدى إذا روعيت أحكامه وشروطه الدقيقة إلى التقارب بين ميدانى الحكمة والشريعة ، ويؤدى إلى فتح باب الحكمة أمام رجال الشرع وباب الشرع أمام الحكماء بل ويؤدى حتما إلى أن تتكشف الشريعة أمام الجمهور ، بكل ما فيها من بساطة ووضوح ، وتزول هذه الهالة التى وضعها علماء الشريعة حول علومهم ليزيدوا من غموضها أمام الناس .

ولكن هذا التقارب بين العقل والشريعة ينبغى أن لا يساء فهمه إذ من الممكن أن يفهم على أساس أن ابن تومرت قد أباح تدخل العقل فى أحكام الشريعة من غير حدود . لكن هذا هو عكس ما قصد إليه ابن تومرت تماما . إذ أن ما عابه على فقهاء المرابطين أنهم بالغوا فى تحكيم عقولهم فى أحكام الشريعة ، وكانت النتيجة أنهم أخرجوا من عقولهم أحكاماً لا صلة بينها وبين ما ورد به السمع ، أحكاماً قائمة على « الجهل والشك والظن » وهى — فى رأى ابن تومرت — أصول الضلال (أعز مايطلب ، ص١٠) . ولكى يقاوم ابن تومرت هذا الاتجاه نادى بمبدئه المعروف وهو أن « العقل ليس له فى الشرع مجال » (ص ١٧) وأن « العقل لا مدخل له فى السمع ، والسمع لا طريق له إلا التوقيف » (ص ١٤٦) .

ومع ذلك ، فإذا كان ابن تومرت قد قاوم على هذا النحو أولئك الذين يستنبطون من عقولهم أحكام الشريعة ، فإن مقاومته للطائفة الأخرى التى ظنت أن الشريعة خلو من الحكمة لم تكن أقل عنفاً من مقاومته للطائفة الأولى . يقول ابن تومرت إن طائفة ذهبت إلى أن العقل ليس فيه إلا الإمكان والتجويز وهما شك والشك ضد اليقين ومحال أخذ الشك من ضده ، واعتماداً على هذه الحجة وأمثالها يذهبون إلى أن الشريعة خلو من الحكمة . وهذا خطأ . « هذه إشارة ترد على بعض من لا خلاق له فيما ذهبوا إليه من أن الشريعة لا حكمة فيها ، وأنها ليست على سنن العقل جارية طعناً منهم فى الدين وجهلا بحكمة الله تعالى » (أعز ما يطلب ، ص ١٦٤) .

والحل الوحيد أمامنا مراعاة شروط القياس الشرعى وشروط القياس العقلى على نحو ما ذكرنا وسنرى فى نهاية الأمر أن الشريعة أخت للحكمة .

ولا أدل على أن الشريعة تجرى على سنن العقل وليست خلواً من الحكمة كما افترى المفترون ، أننا نجد فيها جميع الأدلة والبراهين على وجود الله . فالشريعة تخبرنا بأن الله فاطر السموات والأرض . « أفى الله شك فاطر السموات والأرض » ، فأخبرنا الله تعالى فى هذه الآية الكريمة أن وجوده ليس فيه شك لأنه فاطر السموات والأرض ، وما انتفى عنه الشك وجب كونه معلوماً ، فثبت بهذا أن البارى يعلم بضرورة العقل » (ص ٢٣٠) . وتأمل هذه الآية الأخرى : « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً » (نفس الصفحة) ، معناها أن الإنسان حادث ، لأنه خلق بعد أن لم يكن . وإذا علم الإنسان هذا علم وجود خالقه . والقرآن الكريم ملىء بهذه الآيات التى تشهد بوجود الخالق والتى تخاطب فى الإنسان عقله .

فالليل والنهار والناس والدواب والأنعام والطيور والسموات والأرض وجميع المخلوقات ، كل هذه أشياء حادثة ، وإذا علم الإنسان حدوث جسم واحد علم حدوث سائر الأجسام لمساواتها فى التحيز والتغير والجواز والاختصاص والحدوث والافتقار إلى الفاعل . . . وإذا علم أنها موجودة بعد أن لم تكن علم أن المخلوق يستحيل أن يكون خالقاً » (ص ٢٣٣) .

ثم يضيف ابن تومرت إلى هذه الأدلة أدلة أخرى فيقول مثلا : « وبالفعل الواحد يعلم وجود البارى سبحانه وكذلك الثانى والثالث إلى ما لا ينحصر » ويقول أيضاً : « كما يعلم بحدوث الحركة الواحدة لوجوب افتقارها إلى الفاعل واستحالة وجودها من غير فاعل » .

ثم يجمع ابن تومرت آيات العناية الإلهية ودلائل الاختراع الربانى فيما أطلق عليه « تسبيح البارى سبحانه » فيقول :

« سبحان من أرسى مهاد الأرض بالشامخات وارتفعت بقدرته السماوات ودبر الأزمان بالنور والظلمات ، وتدكدكت لجلاله القاسيات وأثار السحاب بالعاصفات وانزل الثجاج من المعصرات فأخرج به من الأرض البركات . وقسم بعدله الأقوات . سبحان من قيد الخلق بالحركات والسكنات ، وصورهم بتباين الهيئات وسخرهم بتسلط الحاجات وأظهر عجزهم بتبدل الحالات . . . سبحان من أوضح لعباده الآيات وأظهر لهم الدلالات على فاطر السموات فنطقت بوجوده الجمادات . . . » (ص ٢٤٢ — ٢٤٣) .

ونلاحظ أن ابن تومرت بالرغم من علمه التام بأقوال الأشاعرة وبالرغم من موافقته لهم فى القول بالجوهر الفرد عند تقسيمه للموجودات وقوله إنها على ضربين « منفرد ومؤتلف » ، إلا أنه لم يؤسس براهينه على

وجود الله على هذا القول وضرب صفحا عنه — على عكس ما ذهبت الأشاعرة . وآثر أن تكون هذه البراهين هى نفس الأدلة التى وردت فى التنزيل الإلهى .

وينتقل ابن تومرت إلى نظريته فى التأويل فيقول :

« السائلون ثلاثة : مسترشد ومستفت ومناظر . فالمسترشد يسأل عن الحكم وعن الدليل . والمستفتى هو الذى يسأل عن الحكم . وأما المناظر فليس هذا زمانه » (أعز ما يطلب ، ص ٢٢٠) . وواضح أن المناظر هو ما يقابل عند ابن رشد — الجدليين ، والمسترشد هو الذى يقابل البرهانيين ، أما المستفتى فمن الممكن أن نقول إنه يقابل الخطابيين عند ابن رشد ، لكن من الجائز أيضاً أن نقول إنه يمثل العوام فى إيمانهم الأعمى ، وفى رغبتهم الصادقة فى التعرف على أحكام الشريعة دون إجهاد أنفسهم فى التفتيش عن الأدلة والبراهين العقلية .

وابن تومرت يقف فى صف هؤلاء العوام ونشعر بتفضيله لطريقة إيمانهم . فموقفه مثلا من المتشابهات هو موقف السلف الصالح . « ما ورد من المتشابهات التى توهم التشبيه والتكييف كآية الاستواء وحديث النزول وغير ذلك من المتشابهات فى الشرع فيجب الإيمان بها كما جاءت مع نفى التشبيه والتكييف » (ص ٢٣٣) وفى موقفه من مسألة صفات الله نجده لا يوافق الأشاعرة فى تصورهم لها على أنها معان قديمة قائمة بالذات ، ولا يوافق المعتزلة فى تصورهم لها على أنها عين الذات ، بل يقرر أن الصفات هى أسماء الله تعالى التى سمى بها نفسه وهى موقوفة على إذنه ثم يؤكد أنها ينبغى أن تفهم على أنها استحالات للنقائص : « فإذا عُلم انفراده بوحدانيته على ما وجب له من عزته وجلاله علم استحالة النقائص عليه

لوجوب كون الخالق حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكلما من غير توهم تكييف » (ص ٢٣٥) .

لكنه مع هذا كله يجيز التأويل . ويجيزه بنوع خاص للمسترشد الذى يسأل عن الحكم وعن الدليل . وذلك لأن هذا المسترشد لن يقنع بالوقوف عند الدلالات الظاهرة للألفاظ وقد يوقعه حرصه على البحث عن الدليل والبرهان فى التجسيم أو التعطيل . لهذا يصبح التأويل هنا ضرورة .

ومن المبررات القوية للتأويل أن اللغة التى نزلت بها شريعتنا الغراء تفتح المجال أمام كثير من التأويل . ففيها « التشبيه والاستعارة وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ووصف ما لا يعقل بصفة من يعقل وتسمية الشيء بما يؤول إليه وتسمية الشيء بأصله وتسمية السبب بالمسبب وتسمية الشيء بمعظمه وتسمية الشيء بما يقاربه وتسمية الشيء بما يقارنه وتسمية الشيء بما يشاركه وتسمية الشيء باسم ما يخالفه وتسمية الشيء باسم ما يناقضه وتسمية الجملة باسم البعض وتسمية المعانى بأسماء الأشخاص » (ص ١٨٢) . وكل هذا يوجب العلم باللغة والأعراب على من يأخذ نفسه بالتأويل .

لكن علماء اللغة الذين يقفون على أسرارها ويصبحون أهلا للتأويل لا يمثلون عند ابن تومرت طبقة خاصة بل يمثلون فقط أصحاب منهج خاص فى الاستدلال ، اتجهوا إلى الشريعة باعتبارها المصدر المشترك لكل أنواع الاستدلال ، وباعتبار أنها محتوية أصلا على الحكمة ، وحاولوا أن يخرجوا الألفاظ من دلالتها الظاهرة إلى دلالتها المجازية من غير أن يخلوا فى هذا بعادة لسان العرب .

وأصحاب التأويل يلجأون إلى القياس العقلي . ولكن القياس العقلي له شروطه ومواصفاته ، ذكرناها سابقاً ، وتتلخص في المساواة فيما يجب وفيما يجوز وفيما يستحيل ، وعدم قياس دائرة الوجوب على دائرة الجائز أو دائرة المستحيل . وإذا راعى المتأول هذه الشروط ووضعها نصب عينيه فإن قياسه سيكون حتما قياساً صحيحاً ، وسيكتشف أيضاً في هذه الحالة أنه لا خلاف بين الحكمة والشريعة .

أما إذا لم يراع شروط القياس العقلي الصحيح ، فإنه سينتهي حتما إلى أقيسة فاسدة وسيتوهم قيام تعارض بين الحكمة والشريعة . يقول ابن تومرت : « إن القياس الفاسد على خمسة أضرب : قياس الوجود وقياس العادة وقياس المشاهدة وقياس العلل وقياس الأفعال . فأما قياس الوجود فهو قياس المجسمة الذين قالوا بأن جميع ما شاهدنا وجوده على ثلاثة أقسام : جواهر وأعراض وأجسام . وأدى بهم هذا إلى أن يلحقوا الجسمية بالله سبحانه أو أن يقولوا بأنه جوهر متحيز . أما قياس العطلة الذين قالوا إن جميع ما شاهدناه من موجودات إنما هو ولد من ولد وزرع من زارع وطائر من بيضه ، وطردوا ذلك في جميع الموجودات فجرهم ذلك إلى إبطال الفاعل . وأما قياس المشاهدة فهو قياس أصحاب الجهة الذين قالوا إن جميع ما شاهدناه من موجودات لم نشاهد شيئاً إلا في جهة . وكذلك الغائب عنا أي الباري سبحانه . وأما قياس أصحاب العلل الذين قالوا بأن قيام العلم بالعالم علة في كونه عالماً شاهداً فكذلك ينبغي أن يكون في الغائب. فوصفوا علم الله تعالى بأنه علة . لكن هذا خطأ إذ أن العلة يجوز أن تفارق المعلول ويجوز أن تبقى معه فليس بقاؤها بأولى من مفارقتها ولا مفارقتها بأولى من بقائها إلا بمخصص . وأما قياس الأفعال فإنهم أرادوا بذلك خروج بعض المخلوقات عن أن يكون الباري سبحانه خالقها لخيالات توهموها وذلك أنهم قالوا رأينا شاهداً بأن كل من فعل فعلا اتصف به. فمن

اعتدى أو ظلم سمى بذلك جائراً وظالماً فدل هذا على أن البارى سبحانه لا يفعل ظلماً ولا جوارا ، إذ لو فعل هذا لسمى به ، والذى قالوه باطل لأن البارى سبحانه لا تتصف أفعاله بالجور والظلم » (ص ١٦٥ - ١٦٦) .

* * *

هذا مجمل نظرية ابن تومرت فى التوفيق بين الحكمة والشريعة . وليس هناك ما يمنع من أن يكون ابن رشيد قد اطلع على كتابات ابن تومرت . ولكن ما دمنا نفتقر إلى دليل قاطع يؤيد هذا الإطلاع ، فليس أمامنا إلا أن نحلل كتابات ابن رشد فى التوفيق بين الحكمة والشريعة لنرى مدى التشابه بين أقواله فى هذا الباب وأقوال ابن تومرت .

فإبن تومرت — كما رأيناه — يرى أن التوحيد قائم على أساس النظر العقلى ويبرز فى هذا السبيل فضل العلم والعلماء ويورد الآيات القرآنية التى توصى بالنظر العقلى . وكذلك ابن رشد ، فإنه أبرز ما يقرره الشرع من وجوب النظر بالعقل فى الموجودات . يقول ابن رشد : « وإذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ، وكان الإعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس ، أو بالقياس ، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى . وبين أن هذا النحو النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس . وهو المسمى برهاناً — وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الأفضل — أو الأمر الضرورى — لما أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان ، أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها » (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال كتاب فلسفة ابن رشد يحتوى على كتابى فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة تأليف ابن رشد - المكتبة المحمودية التجارية ، ١٩٣٥ ، ص ١٠) .

فإبن رشد يرى أن الشريعة حق ، وأن الحكمة حق «والحق — كما يقول فى فصل المقال — لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد عليه » (ص ١٥) . ثم يقرر ابن رشد فى نفس الكتاب أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر المشرع فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى وهو « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى » (ص ١٦ - فصل المقال) . وهذه هى ألفاظ ابن تومرت بعينها .

وكما قرر ابن تومرت أن الشريعة تحتوى على الحكمة وأنها جارية على سنن العقل يقرر ابن رشد أن الشرع « يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور » (ص ٢٩) . أى أنه يشتمل فيما يشتمل عليه على طريقة البرهان ، لأنهما أى الحكمة والشريعة - أختان رضيعتان . وهذا ما لم يقل به أحد من فلاسفة الإسلام إلا ابن تومرت، إمام الموحدين وفيلسوفهم الأول . بل إن ابن تومرت لم يؤلف كتاب فصل المقال إلا « ليثبت لهؤلاء الذين ظنوا بالحكمة سوءاً من ناحية مخالفتها للشرع أنها أى الحكمة أكثر اتفاقاً مما ظنوا مع أصول الشرع عندما يقفون على كنهها ، وليثبت أيضاً للذين ظنوا بالشرع سوءاً من ناحية عدم اتفاقه مع الحكمة أنه أى الشرع أكثر اتفاقاً مع الحكمة إذا روعى فى تأويله التأويل المشروع وعدم خرق الإجماع » .

وبراهين ابن رشد على وجود الله هى عينها البراهين الواضحة البسيطة التى وردت فى القرآن الكريم ، وأعنى بها دليل العناية ودليل الاختراع ، وهى عينها البراهين التى قال بها ابن تومرت . ونقد ابن رشد للأشاعرة

بصفة خاصة على أساس أنهم يقيسون الغائب على الشاهد هو نفس النقد الذى وجهه ابن تومرت لهم . وحديث ابن رشد فى التقابل بين القياس العقلى والقياس الفقهى هو نفس حديث ابن تومرت فى المقابلة بين القياس العقلى والقياس الشرعى . وتقسيم ابن رشد الناس « فى فصل المقال وفى مناهج الأدلة فى عقائد الملة » إلى برهانيين وخطابيين وجدليين هو نفس تقسيم ابن تومرت للسائلين إلى ثلاثة أصناف : مسترشد ومستفت ومناظر . وكلام ابن رشد عن التأويل هو نفس كلام ابن تومرت عنه ، وحديثهما عن معناه يكاد يتفق فى الألفاظ . ونقد ابن رشد للمتكلمين فى كتابه مناهج الأدلة فى عقائد الملة للأدلة التى ساقوها حول الصفات والجهة والرؤية والعدل والجور هو نفس أنواع الأقيسة الفاسدة التى تحدث عنها ابن تومرت وهى قياس الوجود وقياس العادة وقياس المشاهدة وقياس العلة وقياس الأفعال(١) .

لكن ابن رشد وابن تومرت متفقان معاً على عدم إذاعة الحكمة بين الجمهور . فابن رشد ينقد المتكلمين والفلاسفة ـ وبخاصة الغزالى ـ ويكفرهم لأنهم صرحوا بالحكمة للجمهور « والصواب كان ألا يصرح (أى الغزالى) بالحكمة للجمهور » وابن تومرت كذلك بالرغم من إيمانه بالدور الذى يلعبه التأويل إلا أنه يفضل الوقوف عند ظاهر الشرع وظاهر المتشابهات ويؤثر الإيمان بها بلا تشبيه ولا تكييف . لكن عدم التصريح بالحكمة للجمهور لا يتفق منطقياً مع ما أوصانا به الشرع من تحكيم النظر العقلى ومع ما أراده كل من ابن تومرت وابن رشد من تثقيف الجمهور وانتشاله

---

(١) نلاحظ فيما يتعلق برأى ابن تومرت فى الجهة ونفيه لها عن الله تعالى كان أكثر منطقية مع نفسه من ابن رشد . وذلك لأنه نفى التحيز عن الله سبحانه برفضه قياس الوجود : قياس المجسمة فكان من الطبيعى أن يرفض الجهة فيما أطلق عليه قياس المشاهدة : وهو القياس الموجه ضد أصحاب الجهة . أما ابن رشد فمع نفيه للتحيز أقر بأن الله تعالى فى جهة (انظر مناهج الأدلة فى عقائد الملة .

من هذا الجهل الذى أراده لهم فقهاء المرابطين كما أسلفنا ، ليظلوا هم — أى هؤلاء الفقهاء — فى نظر الجمهور الملجأ الوحيد لهم ولسلاطينهم فى أمور الدين . فالمنطق يأبى علينا أن نسلم بأن ابن تومرت وابن رشد أراد أن يستبدلوا بالأرستقراطية الفقهية التى كانت سائدة فى عهد المرابطين أرستقراطية عقلية . وهذا المنطق نفسه يفرض علينا القول بأن كسب الجمهور إلى صفوفهما كان أمراً يسعى إليه كل منهما . ففيم إذن القول بعدم التصريح بالحكمة أو بعدم التصريح بالجمع بينها وبين الشرقية للجمهور ؟

الحكمة الضارة بالجمهور هى الحكمة الملفقة التى ابتدأ فيها الحكماء والمتكلمون والفلاسفة من مقدمات أخرجوها من عقولهم ، لا من الشرع فى أصوله ، ومن تأويلات « نزلوها - بنص تعبير ابن رشد - على الاعتقاد بوجود الله ووحدانيته وصفاته وكونه جسما وكونه فى جهة ، وكذلك على الاعتقاد بحدوث العالم وقضاء الله وقدره والجور والعدل . . . الخ » وعرضوا كل هذا للجمهور فأفسدوه وأفسدوا الحكمة والشرع جميعاً . وإذا كانت الحكمة كلها من هذا الطراز الملفق ، فالتصريح بها للجمهور ضار لاريب فى ذلك . لكن الحكمة ليست - لحسن الحظ - كلها من هذا الطراز أو على الأقل فإن الحكمة كما فهمها ابن تومرت ابن رشد والتى كانا يأملان فى إذاعتها بين الجمهور فى تنويره بها تمشياً مع الاتجاه العام لفلسفة الإسلام فى عهد الموحدين ليست من هذا الطراز .

الحكمة الضارة التى ينبغى عدم التصريح بها للجمهور هى إذن أقوال المتكلمين وتخريجات الفلاسفة ، التى شوشوا بها عقول الجمهور وأبعدوهم بها عن شريعتهم الحقة . الحكمة الضارة هى تلك التى أباح المتكلمون والفلاسفة فيها أن يعقدوا التماثل حيث لا تماثل ، وأن يقيسوا الغائب

على الشاهد ، وأن يخلطوا بين ميادين الواجب والجائز والمستحيل ، تماماً كما خلط رجال الشرع الذين حصروا أنفسهم فى الفروع والخلافيات (فى عهد المرابطين) بين ميادين الوجوب والتحليل والتحريم .

أما الحكمة المفيدة التى ينبغى إذاعتها بين الجمهور فهى تلك التى تبدأ بالتزام نص الشرع ، وبالوقوف عند ظاهره ، وبالتوقف والحيطة فى الحكم بأن هذه الآية أو تلك من المتشابهات أم لا ، وبعدم الالتجاء إلى التأويل إلا إذا دعت الضرورة إليه ، مع ملاحظة أن هذا التأويل يجب أن لا يخرج عن لسان العرب ، وأن أى تأويل أو قياس يسقط إذا كان هناك نص غير ملتبس يعارض أو إذا كان يناقض السنة سواء كانت خبراً متواتراً أو عملا . هذه الحكمة التى تراعى هذا كله هى التى تلتقى بالشرع حتما وهى التى علينا أن نذيعها بين الجمهور ، إذا كنا واثقين من قدرته على التأويل الصحيح فى الحدود المشروعة المرسومة له ، وذلك لأننا سنجنى من وراء إذاعتها الخير كل الخير .

وفى كلمة واحدة نستطيع أن نقول إن الحكمة الضارة التى ينبغى عدم التصريح بها للجمهور هى الفلسفة الإسلامية ، أما الحكمة المفيدة التى ينبغى التصريح بها للجمهور فهى الفلسفة القرآنية .

الفصل الرابع

تاريخ فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى

بعد الموحدين

المقالة الأولى

فذلكة تاريخية

انتهى الأمر بدولة الموحدين أو دولة بنى عبد المؤمن (وقد سميت بهذا الاسم الثانى لأن المهدى بن تومرت أوصى بدولة الموحدين إلى مريده وتلميذه عبد المؤمن بن على فورثها وأورثها بنيه) إلى الضعف والانحلال. وكانت أفريقية (تونس) بالذات، حتى إبان الفترات الزاهية فى حكم الموحدين من أصعب أقطار الشمال الأفريقى انقياداً للموحدين، وذلك نتيجة لثورة على بن اسحق المسوفى المعروف بابن غانية، والذى كان يمثل آخر المدافعين عن دولة المرابطين، ونتيجة أيضاً لغارات الهلاليين المستمرة عليها.

وقد حدث أن اختار أحد خلفاء عبد المؤمن وهو الخليفة محمد الناصر الشيخ أبو محمد عبد الواحد بن أبى حفص، ليحكم أفريقيه باسم الموحدين. وكان هذا الشيخ من أكبر المتحمسين لعبد المؤمن ومن أخلص المريدين للمهدى ابن تومرت. وقد استطاع هذا الشيخ أن يسيطر على أفريقيه تماماً حتى وفاته عام ٦١٨ هـ. وتبعه فى الحكم على افريقيه من قبل الخلفاء الموحدين أولاده من الحفصيين. ولما ضعفت الحكومة المركزية للموحدين فى مراكش استطاع أحد أولاد الشيخ أبو محمد بن أبى حفص، وهو أبو زكريا يحي بن عبد الواحد أن يعلن استقلاله التام بأفريقيه عن الحكومة المركزية فى مراكش. وكان ذلك فى عام ٦٢٧ هـ. (الاستقصاء فى أخبار دول المغرب الأقصى للسلاوى، ج ١، ص ٢٠٠). وهكذا بدأت الدولة الحفصية على مسرح الأحداث وهى — كما نرى — قد بدأت باعتبارها امتداداً لدولة

الموحدين ولكنها أعلنت استقلالها عنهم بعد ذلك . ولم يمض وقت طويل حتى أعلن إدريس المأمون عدم إيمانه بالمهدى ابن تومرت ولعنه فى خطبه وقال إن المهدى بشر وليس معصوماً ، شأنه فى ذلك شأن سائر البشر . وقال إن العصمة وقف على الأنبياء وحدهم . وكان آخر ملوك الحفصيين هو محمد الحفصى الذى توفى عام ٩٣٢ هـ.

وبالرغم من ازدهار حضارة الحفصيين إلا أن تونس كانت قد عرفت أيامهم المطامع الاستعمارية على يد الفرنسيين أولا ، عندما غزاها لويس التاسع فى عهد محمد المستنصر بالله بن يحيى بن عبدالواحد ، وذلك عام ٦٦٨هـ. ولكنهم أى (الفرنسيين) هزموا . وكانت هزيمتهم الشهيرة فى دمياط سابقة على هذا التاريخ ، فى عهد السلطان الكامل بن أيوب عام ٦٤٧ هـ. وفى هذا قال أحد الأدباء التونسيين :

يافرنسيس هذه أخت مصر فتهيأ لما إليه المصير

لك فيها دار ابن لقمان قبر وطواشيك منكر ونكير

(نقلا عن أبى دينار : المؤنس .. ، ص ١٢٩) . وعرفت تونس هذه المطامع الاستعمارية ثانياً على يد الأسبان مرة والترك والعثمانيين مرة أخرى حتى انتهى الأمر إلى أن استولى عليها خير الدين باشا التركى فى حدود عام ٩٤٠ ، وغلب عليها صاحبها الحسن بن محمد الحفصى . ففر الحسن إلى طاغية الأسبان وطلب منه النجدة ، فأعطاه العساكر ورجع بها ، فهزم خير الدين باشا واضطره إلى الفرار إلى الجزائر . وكان لا بد للحسن أن يدفع الثمن ، فسمح للنصارى الأسبان فى مشاركته الحكم فى تونس ، واستباحوا أهلها إلى أن استطاع الترك العثمانيون أخيراً أن ينتصروا مرة أخرى ويدخلوا تونس عام ٩٨١ هـ. وضمت تونس ابتداء من هذا التاريخ إلى الدولة

العثمانية . وبدأ فيها حكم النيشرية (الجند العثمانيين) وحكم الدايات (القواد العثمانيين الذين قسموا البلاد فيما بينهم) ثم تلاه حكم البايات إلى أن منيت تونس بالاحتلال الفرنسي عام ١٨٨١ م — أي بعام واحد سابق على احتلال الانجليز لمصر — فاغتصبت فرنسا كل حقوق التونسيين واستولوا على ثروات البلاد وحطموا الشخصية التونسية العربية بكل الوسائل ، واستبدلوا باللغة العربية اللغة الفرنسية ، وصادروا جميع الحريات . لكن ما لبث الشعب التونسي أن ثار ثورته العارمة ، وأحرز الاستقلال الداخلي في ٣ يونيو ١٩٥٥ .

* * *

وفي كل من المغرب الأقصى والأوسط قامت دولة بني مرين (المغرب الأقصى) ودولة بني عبد الواد (دولة بني زيان) في ظروف شبيهة تماماً بالظروف التي قامت فيها دولة الحفصيين في أفريقيه . وبنو مرين وبنو عبد الواد كانوا أولاد عمومة ، وكانوا من زناته ، أعني أنهم لم يكونوا من مصمودة قبيلة الموحدين . وكان بدء ظهورهما على مسرح الاحداث أيام ضعف الموحدين . وكان بنو مرين في أول أمرهم « يسكنون بلاد القبلة من زاب أفريقيه وينتقلون من مكان إلى مكان ، وجل أموالهم الإبل والخيل ، وطعامهم اللحم والتمر . ودخلوا بلاد المغرب سنة ٦١٠ هـ. مثل ما دخلت لمتونة فوجدوا البلاد خالية وملوك الموحدين اختلفت آراؤهم فشنوا الغارات وقطعوا الطريق . . » (ابن أبي دينار ، ص ١٣٧ - ١٣٨) وما زال أمرهم ينمو . وساعدوا الحفصيين في تقويض ملك الموحدين وفي استقلالهم عنهم . فكافأهم الحفصيون على ذلك بأن تركوا للأمير « أبو محمد عبد الحق من بني مرين » مهمة جمع الخراج باسمهم في ذلك الجزء من المغرب الأقصى . فأسهموا بهذا في الإجهاز على ما بقي من قوة الموحدين هناك . وكان الظهور لبني

مرين على الموحدين عام ٦١٣ . ولكن لم تقم دولة بنى مرين حقاً بالمغرب الأقصى إلا بعد أن ولى الأمير أبو يحيى أبو بكر بن عبد الحق الحكم، وكان ذلك عام عام ٦٤٢ . وكان بنو مرين يخطبون أول أمرهم لبنى حفص، ثم استقلوا عنهم، وسيطروا سيطرة تامة على جميع مدن المغرب الشمالى والغربى . وأصبحت فاس أيام الأمير « أبو يوسف يعقوب » قاعدة حكم بنى مرين، الذى قتل آخر خليفة للموحدين وهو « أبود بوس » عام ٦٦٨ (السلاوى، ج ٢، ص١٣) . وعبر هذا الأمير المحيط إلى الأندلس لمعاونة بنى الأحمر ملوك غرناطه فى قتالهم مع الأسبان المسيحيين، وانتصر عليهم ولكنه لم يستطع أن يفرض سلطانه على الأندلس، فقنع بالسيطرة على المغرب الأقصى كله، فيما عدا بلاد الريف التى ظلت بعيدة عن سلطانه وسلطان أولاده وأحفاده، وذلك لخضوعها لنفوذ « بنى وطاس »، وهم فخذ من بنى مرين، ولكنهم ليسوا من بنى عبد الحق . وقد تكرر تأديب بنى مرين لبنى وطاس دون جدوى، لتحصنهم بحصن « تازوطا » الذى كانوا يستحكمون به والذى فشل بنو مرين فى الاستحواذ عليه . وأخيراً استطاع بنو وطاس أن يضعوا أيديهم على السلطة فى المغرب الأقصى كله بعد أن كان قد ضعف حكم بنى مرين، وبعد نجاحهم أيضاً فى طرد وزراء بنى مرين الذين كانوا قد استأثروا بالسلطة فى آخر أيام الدولة المرينية . ونستطيع أن نعد عام ١٤٢٠ م . السنة الحقيقة التى انقضى فيها حكم السلاطين من بنى مرين فى المغرب الأقصى، أما انقضاء حكم الوزراء ورجال القصر فى هذه الدولة فقد استمر حتى عام ١٤٦٥م. (André-Julien ; Histoire de l'Afrique du Nord, p. 191).

وقد عرف حكم الوطاسيين للمغرب الأقصى هجوم البرتغال المتكرر على ثغوره فاستولى البرتغاليون على سبتة عام ٧١٧ ﻫ، وعلى طنجه عام ٨٦٩ ﻫ. وتوالت بعد هذا غارات البرتغاليين على جميع الثغور . ووافق هجوم

البرتغاليين على ثغور المغرب الأقصى وتهديدهم له فى آخر أيام الوطاسيين ظهور دولة جديدة بالمغرب هى دولة الأشراف السعديين التى سنشير إليها بعد قليل .

* * *

أما المغرب الأوسط (الجزائر) فكان قد استقل به هو الآخر أيام ضعف الموحدين بنوزيان أو بنو عبد الواد ، الذين حكموا أول أمرهم فى تلمسان من قبل خليفة الموحدين فى مراكش ، وذلك منذ عَـهِـدَ الخليفة الموحدى الراشد بن المأمون إلى « يغمراسن بن زيان » بولاية تلمسان من قبله . واستطاع يغمراسن أن يحافظ على سلطان الموحدين فى هـذا الجزء من المغرب . بل إنه لمـا قويت شوكة الحفصيين فى أفريقية هاجموا يغراسن ليقوضوا حكم أو تبعية حكم الموحدين بها ، فدافع عنها يغمراسن . ولـكنه هزم على يد الأمير الحفصى أبو زكريا يحيى . ومع ذلك ، فقد رأى هذا الأخير أن يترك الحـكم فى يد يغمراسن ليحكم تلمسان هذه المرة من قبله هو لا من قبل الموحدين . وهكذا نشأت هذه الدولة أول أمرها كامتداد لدولة بنى حفص . ولـكن يغمراسن أصبحت له مكانة سامية ، واستطاع أن يقوى من حكمه عندما تغلب على السعيد ، أحد الخلفاء المتأخرين من الموحدين ، عندما هم (أى السعيد) باسترجاع ملك آبائه ، فهاجم يغمراسن، ولـكن انتصر عليه هذا الأخير عام ٦٤٥ هـ . وإبتداء من هذا العام أصبح يحكم تلمسان فى شبه إستقلال عن دولة بنى حفص فى أفريقية .

لـكن حكم بنى عبد الواد بالمغرب الأوسط ، كان محصوراً بين دولتين قويتين : دولة بنى مرين فى المغرب الأقصى ودولة بنى حفص فى أفريقية . ولهذا شهدت القرون الثلاثة التى إستمر فيها حكم بنى زيان (بنى عبدالواد)

للمغرب الأوسط (من ١٢٣٥ م إلى ١٥٥٤ م) حروباً طويلة ، كان يشنها عليهم تارة الحفصيون ، وتارة أخرى بنو مرين ، وبخاصة من جانب هؤلاء أيام الخليفة يعقوب بن يوسف من بنى مرين . وانتهى الأمر بهذه الدولة إلى الضعف التام . ثم شهدت نهضة أخرى على يد العرب الهلاليين الذين انضموا إلى بنى زيان ، وإليهم يرجع الفضل فى استمرار هذه الدولة بالمغرب الأوسط ثلاثة قرون من الزمان .

وقد ظل ملك بنى زيان بالمغرب الأوسط متماسكا إلى أن بدأت غارات الأسبان عليه ، فاستولوا على بجاية عام ٩١٠ ﻫ ثم على وهران عام ٩١٤ ﻫ ، ولم يقوى بنو زيان على مقاومتهم . وكانت الدولة العثمانية فى ذلك الوقت فى أوج عظمتها ، وكانت قوتها البحرية بقيادة خير الدين باشا وأخيه عروج باشا ، قد طار صيتها فى أقطار الأرض . فاجتمع رأى المسلمين فى الجزائر على مخاطبة خير الدين باشا ، لاجئين إليه ، لنجدتهم من الأسبان . وكتب إليه الفقيه الصالح أبو العباس أحمد بن القاضى الزواوى قائلا : « إن بلادنا بقيت لك أو لأخيك أو للذئب » . فأقبل العثمانيون نحو الجزائر مسرعين ، واستولى عروج باشا على ثغر الجزائر بعد ما كان قد استحوذ عليه الأسبان ، واستولى على تلمسان بعد أن تم عليه القضاء على مقاومة بنى زيان ، وذلك عام ٩٢٣ ﻫ . ولكن عادت تلمسان مرة أخرى إلى حكم بنى زيان . ولم يستطع الترك العثمانيون أن يدخلوها إلا عام ٩٥٢ ﻫ . واستمرت فى أيديهم حتى عام ١١١٣ ﻫ ، حين دخلها الفرنسيون واستعمروها . واستمر إستعمارهم لها حتى قام الشعب الجزائرى بكفاحه المشهور ضد فرنسا . ذلك الكفاح الذى استمر ١٣٢ عاماً ، بدأه فى سنة ١٨٣٠ م الأمير البطل عبد القادر الذى استمر يحارب الفرنسيين حتى عام ١٨٤٧ م ، حين اضطر إلى التسليم لا خوفاً من الموت ، ولكن

إشفاقاً على وطنه من التخريب والدمار . ثم توج هذا الكفاح بقيام حرب التحرير الجزائرية فى أول نوفمبر عام ١٩٥٤ ، تلك الحرب البطولية التى إنتهت بتوقيع إتفاقيات ايفيان فى ١٨ مارس عام ١٩٦٢ ، ثم بإعلان الاستقلال والنصر وقيام الجمهورية الجزائرية المستقلة بلد المليون شهيد ، وذلك فى ٣ يوليو عام ١٩٦٢

* * *

ونعود إلى المغرب الأقصى أيام حكم بنى وطاس لنتحدث عن ظهور دولة السعديين ثم دولة العلويين الفلالية .

والأشراف السعديون من آل زيدان ينتمى نسبهم — فيما يقال — إلى محمد النفس الزكية . وقد ذهب المقرى فى نفح الطيب إلى أنهم بنو سعد ابن بكر بن هوازين الذين منهم حليمة السعدية ظئر رسول الله . لكن السلاوى يعلق على هذا الرأى قائلا : « وهذا النقل ضعيف » (الاستقصاء، ج ٣ ، مجلد ٢ ص ٢) . ولا يستبعد السلاوى أن يكون نسبهم شريفاً ، لأنه « لا يلزم من عدم وضوحه عدم ثبوته » . وكان مجيئهم إلى بلاد المغرب فى القرن السابع الهجرى . وما زالوا مقيمين بدرعة فى أرض السوس إلى أن نشأ منهم أبو عبد الله محمد القائم بأمر الله ، فى الوقت الذى كانت قد إستحكمت فيه شوكة البرتغاليين فى البلاد أيام حكم بنى وطاس .

ولم يكن لبنى وطاس من مظاهر الحكم فى بلاد السوس إلا مجرد الإسم فقط ، لأن ملكهم كان فى حواضر المغرب وكانوا فى شغل تام بقتالهم مع البرتغاليين . ولما رأى الناس ما وصل إليه ملك المغرب من الإنحطاط والضعف تلفتوا حولهم ، فإذا بأصوات أولاد أبى عبد الله محمد القائم بأمر الله وهم أبو بكر وأحمد ومحمد (وبخاصة أحمد ومحمد) تستنفرهم

وتدعوهم إلى جهاد العدو ، وتثير فى الوقت نفسه نفوسهم ضد بنى وطاس . وكان أن تنبه أبو العباس الوطاسى إلى قوة الأشراف ، ودخل معهم فى معارك إنتصر فيها الأشراف . وحاربوا البرتغاليين وانتصروا عليهم .

وفى ذلك الوقت كان العثمانيون قد دخلوا الجزائر واستقروا بها . ولما وصل إلى السلطان سليمان العثمانى خبر إنقراض الدولة الوطاسية واستيلاء السعديين على المغرب الأقصى ، كتب إلى عبد الله الشيخ يهنئه بالملك ، ويلتمس الدعاء له أى بإسمه فى المغرب الأقصى . لكن عبد الله الشيخ رفض . فبعث إليه من احتال على قتـــله والتخلص منه فتم ذلك عام ٩٦٤ هـ . وتلاه إبنه أبو محمد عبد الله الغالب بالله الذى كتب له النصر على العثمانيين ، لكن عن طريق محالفة الأسبان والنزول لهم على « حجر باديس » .

وفى عهد السعديين كانت البلاد نهباً للأسبان ، وكانت فى معارك مستمرة مع الوطاسيين من جانب ومع العثمانيين من جانب آخر . ومع ذلك ، فقد استطاع السعديون أن يوجهوا أنظارهم إلى الأقطار الأفريقية جنوب الصحراء ، فى منحنى نهر النيجر ، فوصلوا إلى بلاد تيكورارين وتوات وإلى « تنبكتو » من أرض السودان الأفريقى ، وانتشر الإسلام فى غرب أفريقيا نتيجة لهذه الحملات . ولهذا يعد حكم السعديين مرحلة هامة من مراحل إنتشار الإسلام فى غرب القارة الأفريقية .

لكن هذه الدولة تقوضت سريعاً وزال حكمها تماماً حوالى عام ١٠٢٣ هـ بعد أن كانت قد شهدت أرض المغرب الأقصى تدفق كثير من المسيحيين واليهود من بلاد الأندلس ، واستقرارهم بها .

وقد أفسح سقوطها المجال لظهور دولة أخرى للأشراف ، هى دولة

الأشراف العلويين أو الفلاليين . وكان هؤلاء الأشراف قد دخلوا إلى المغرب ونزلوا « بتافيلايت » فى أوائل الدولة المرينية فى المائة السابعة للهجرة ، وبعد وصول السعديين إلى وادى درعة بقليل . وهم من نسل الحسن بن على بن فاطمة . وظلوا فى بلدتهم الأصلية « الينبوع » بشبه الجزيرة العربية إلى أن تمت هجرتهم إلى المغرب . أما سبب هجرتهم إليه ، فيقال فيه إن أهل سجلماسة بعد تشتت الأشراف من آل إدريس وتفرقهم ، كانوا قد شعروا بالحنين إلى أن يكون بينهم شرفاء من نسل سيدنا على ابن أبى طالب . ويُحكى — فيما يروى السلاوى — أن أرضهم لم تكن تصلح الثمار بها . وكانوا يعزون ذلك إلى عدم وجود شريف بينهم . فأجمع رأى كبرائهم على الذهاب إلى أرض الحجاز ، واستحضار شريف من آل البيت ليقيم بينهم ، تبركاً به ، فأحضروا المولى الحسن بن القاسم . وما أن تخلخلت قوة السعديين حتى طمع فى السلطة فقيهان هما « حسون السملالى ومحمد الحاج الدلائى » . لكنهما يتلفتان حولهما فيجدان أن أهالى البلاد ملتفون حول الحسن بن القاسم . وينجح السملالى أول الأمر فى القبض على ناصية الموقف ، وفى أسر الحسن بن القاسم . ولكن إبنه « المولى محمد » يثور ويفك أسر أبيه ويتولى الحكم .

لكن حكم الشرفاء الفلاليين كان — أولا — نهباً لفتن داخلية كثيرة جعلت الحروب متصلة بين فاس ومكناسة ومراكش ، وشهد من ناحية ثانية تعدد القوى الإستعمارية الطامعة فى المغرب . فشهد حكمهم تدخل الإنجليز (إحتلوا جبل طارق عام ١١١٧ هـ) ، وتدخل الأسبان (وكانوا فى حروب متصلة مع الأشراف ، وبخاصة أيام السلطان إسماعيل الذى نجح بواسطة جيش الأفريقيين الذى كوّنه فى أن يسيطر على معظم المدن الساحلية للمغرب وينتزعها من الأسبان) ، وتدخل العثمانيين الترك

(الذين نجح المغاربة فى حصر وجودهم فى الجزائر وردوهم مرات متتالية عن التوغل فى أرض المغرب الأقصى)، وأخيراً تدخل الفرنسيين. وتنتهى هـــذه الأطماع الاستعمارية بأن يصبح المغرب تحت النفوذ الفرنسى والنفوذ الأسبانى. ثم كانت حرب الريف ضد الفرنسيين ووقوف الملك محمد الخامس بجانب المطالب الوطنية ونفيه إلى مدغشقر. ثم كان أخيراً إعلان فرنسا وأسبانيا إستقلال المغرب فى ٢٣ مارس سنة ١٩٥٦

المقالة الثانية

اتجاهات فلسفة الاسلام فى الشمال الافريقى بعد الموحدين

كان الاتجاه العام فى عهد الموحدين إباحة التأويل فى أمور التوحيد بشرط أن لا يؤدى هذا التأويل إلى معارضة الشرع . وعلى عكس فقهاء المرابطين الذين رأوا أن يتركوا عامة الشعب فى جهل مطبق ليصبح من حقهم هم وحدهم أن يقدموا له ولسلاطينهم فتاواهم وتفريعاتهم الفقهية ، جرى الموحدون على إذاعة الحكمة في أصولها والشرع فى أصوله . ونادى ابن تومرت بأنه إذا كانت القاعدة أن « العقل ليس له فى الشرع مجال » ، وذلك من أجل أن يسد الباب أمام الفقهاء وتخريجاتهم فى ميدان يقوم أصلا على السمع والتواتر والخبر ، فإن القاعدة فى مسائل التوحيد والعقيدة والتنزيه وأصول الفقه — على العكس من ذلك — ستكون الالتجاء إلى التأويل العقلى . ولهذا انقطع علم الفروع فى أيام الموحدين ، وانتشرت « دور الحديث » التى عمت جميع البلاد ، وساد فيها تيار عقلى يقوم على الاجتهاد ونبذ التقليد .

وقد رأينا أن الدول التى تعاقبت على حكم المغرب ابتداء من القرن السابع الهجرى بعد تفكك حكم الموحدين كانت تعد فى أول أمرها امتداداً لحكم الموحدين ، ولكنها استقلت عنهم بعد ذلك .

وكان لا بد أن تتأثر اتجاهات فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى ابتداء من القرن السابع الهجرى بهذين الموقفين السياسيين . فظهر فى المدارس التى أنشأها بنو حفص فى إفريقية وملوك فاس من بنى مرين وملوك تلمسان

من بنى عبد الواد اتجاهان : اتجاه إلى الاجتهاد متابعة منهم للاجتهاد الذى نادى به الموحدون ، واتجاه إلى التقليد قاوموا فيه التيار العقلى عند الموحدين واعتمادهم على التأويل ، وطالبوا بإحياء السنة وبالعودة إلى العناية بفروع الفقه بعد أن كان قد تلاشى تماما الاهتمام بها فى عهد الموحدين .

نلمس هذين الاتجاهين من خلال قراءة كتاب ككتاب « البستان فى ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان » لابن مريم (أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد الملقب بابن مريم الشريف المليتى المديونى التلمسانى) ـ طبعة الجزائر ١٩٠٨ ، ويُعد مرآة للحياة العقلية فى ذلك العصر .

فقد تتلمذ على الفقيهين الشقيقين : « أبو زيد وأبو موسى عيسى » كثير من علماء المغرب كله . وكان الشقيقان « يذهبان إلى الاجتهاد ويتركان التقليد » (البستان ، ص ١٢٤) . وكانا قد رحلا إلى المشرق وناظرا تقى الدين بن تيمية فى حمله حديث النزول على ظاهره . توفى أبو زيد — وهو أكبرها — عام ٧٤٣ ﻫ وتوفى أبو موسى (الأخ الأصغر) عام ٧٤٩ ﻫ .

ومن تلاميذهما المشهورين بن مرزوق بن عرفه والشريف التلمسانى والإمام المقرى وغيرهم كثيرون . وابن مرزوق هو محمد بن أحمد بن محمد ابن أحمد بن محمد بن أبى بكر بن مرزوق الحفيد العجيسى التلمسانى ، يقول عنه ابن مريم فى ترجمته إنه الفقيه الأصولى المفسر المحدث الحافظ المسند الراوية ، الجامع بين المعقول والمنقول ، والحقيقة والشريعة بأوفر محصول شيخ الشيوخ وآخر النظار الفحول . . . أما الفقه فهو فيه مالك ، ولازمة فروعه جائز ومالك . فلو رآه الإمام مالك لقال له تقدم فلك العهد والولاية . . . إلى ما انضم إلى ذلك من معرفة التفسير ودرره والاضطلاع بحقائق التأويل وغرره . . . وأما الأصول فالعضد ينقطع عند مناظرته »

(البستان ، ص ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣) . ويضيف ابن مريم إلى ذلك أنه « بقية النظار والمجتهدين » (ص ٢٠٧) .

أما ابن عرفه فهو محمد بن عرفه الورغمى . يقول عنه ابن مريم إنه « بلغ درجة كثير من التابعين وحكاية حاله فى ذلك تحتاج لتأليف . وألف تآليفه العجيبة كمختصره الفقهى لم يسبق به فى تهذيبه وجمعه وأبحاثه الرشيقة وحدوده الأنيقة ، وتأليفه المنطق فيه من القواعد والفوائد على صغر حجمه ما يعجز عنه الفحول ، وتأليفه فى الأصلين الدينى والفقهى وغيرها من املاءاته الحديثية والقرآنية والحكم الشرعية » (البستان ، ص ١٩١) . وقال عنه أحد تلاميذه وهو ابن ظهيرة المكى فى معجمه أنه « إمام علامة برع فى الأصول والفروع والعربية والمعانى والبيان والقراءة والفرائض والحساب وسمع الموطأ على ابن عبد السلام وأخذ الفقه عنه وكان رأساً فى العبادة والزهد والورع ملازماً للشغل بالعلم ، رحل الناس إليه وانتفعوا به ولم يكن بالمغرب من يجرى مجراه فى التحقيق » (ص ١٩٤) . وكانت وفاته عام ٨٠٣ هـ .

ويقول ابن مريم عن الشريف التلمسانى أحد علماء هذا العصر ما يؤكد قيام الاتجاهين اللذين أشرنا إليهما الآن وهما الاتجاه إلى الاجتهاد مع الاهتمام بالأصول والاتجاه إلى التقليد مع الاهتمام بالفروع . فيقول : « قال ابن خلدون عنه هو صاحبنا الإمام الفذ فارس المعقول والمنقول صاحب الفروع والأصول » (ص ١٦٤) . ويضيف أن عبد الله بن عبد السلام كان يخلو إليه ، ويقرأ عليه « فصل التصوف من كتاب الشفاء لابن سينا ومن تلخيص كتاب أرسطو لابن رشد ومن الحساب والهندسة والهيئة والفرائض علاوة على ما كان الشريف يحمله من الفقه والعربية

وسائر علوم الشريعة وكانت له اليد الطولى فى الخلافيات وقدم عالية » (ص ١٦٥) . ويقول أيضاً إن ابن مرزوق الخطيب كان يثنى عليه ثناء عظيما وذكر أنه وصل إلى درجة الاجتهاد فى المذهب » (ص ١٦٦) . ويضيف أنه « كان رحمه الله آخر الأئمة المجتهدين الراسخين » . انتهت إليه إمامة المالكية بالمغرب ... فحييت به السنة وماتت به البدعة » (ص١٦٧) والمقصود بالبدعة هنا بدعة الموحدين . ثم يضيف أيضاً : « كان حسن البسط فى التأليف ألف كتاباً فى القضاء والقدر أجاد فيه ، وقدر الحق مقداره ، وعبر عن تلك العلوم الغامضة أحسن تعبير . وإليه مفزع علماء المغرب فى حل ما أشكل من علومه ... وكان من أئمة المالكية ومجتهديهم فقيه النفس قائماً على الفروع والأصول ثبتاً وتحصيلا ، عالماً بالأحكام واستنباطاتها ، قوى الترجيح سريع النظر متورعا فى الفتوى يعتمد عليه أهل الدين والوالع » (ص ١٧٢) . وقد توفى عام ٧٧١ هـ .

وفى ترجمة ابن مريم لمحمد القرشى التلمسانى الشهير بالمقرى يقول أيضاً عنه إنه كان « يقوم أتم القيام على العربية والفقه والتفسير ويحفظ الحديث ... ويشارك مشاركة فاضلة فى الأصلين (أى أصول الفقه وأصول الدين) والجدل والمنطق » (ص ١٥٥) . وكانت وفاته عام ٧٩٥ هـ .

ونستطيع أن نتابع ترجمة كثير من العلماء الذين ترجم لهم ابن مريم فى البستان ، إلا أننا سنكتفى بهذا القدر . ونلاحظ أن الاتجاه العام الذى يميز فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى ابتداء من القرن السابع الهجرى حتى القرن الحادى عشر تقريباً ، ألا وهو العودة إلى الاهتمام بالمذهب المالكى بعد أن كان قد انقطع الاهتمام به تماماً فى عهد الموحدين مع اهتمام بما يتبع ذلك من دراسة فروع الفقه والخلافيات ، لم يمنع علماء

هذه العصور من دراسة الأصول وعلوم الحديث . وبهذا كان علماء هذه العصور مشاركين فى الأصلين : أصول الفقه وأصول الدين ، إلى جانب عودتهم إلى الاهتمام بالفروع . فكانوا بهذا مقلدين ومجتهدين معاً . كانوا مقلدين من حيث أنهم رجعوا إلى المذهب المالكى ، نلمس ذلك من حديث ابن مريم عن العلماء ، وذلك بقوله : « حامل لواء المذهب » (مثلا فى ترجمته لسيدى أحمد بن يحيى الونشريشى) . والمذهب هنا هو المذهب المالكى . وكانوا مجتهدين كذلك . إلا أننا يجب أن لا نفهم من الاجتهاد هنا ما كان يفهمه مهدى الموحدين وأتباعه من التأويل العقلى ، لأن الاجتهاد لم يخرج هنا عن كونه اجتهاداً فى علوم الحديث والفقه والأصول مع محافظة تامة على السنة وعلى الاتجاه السلفى مع ميل نحو الوقوف عند الظاهر .

وكانت هذه الدراسات كلها ذائعة فى المدارس التى عمل الحفصيون وبنو مرين وبنو عبد الواد على نشرها وافتتاحها فى المغرب الأدنى والأقصى والأوسط . ولسنا نعرف على وجه الدقة إذا كان الإكثار من نشر هذه المدارس قد صاحبه عمق فى الدراسة أم أنه قد أدى إلى بعض السطحية ، وإلى تسرع طلاب العلم فى هذه العصور فى تحصيل العلم . على أى حال ، فإن أحد علماء هذه العصور وهو محمد بن إبراهيم بن أحمد البدرى التلمسانى الشهير بالإبلى (توفى عام ٧٥٧) ، يؤيده فى ذلك المقرى ، كان من رأيهما أن إنشاء المدارس قد صاحبه سطحية فى الدراسة . « قال المقرى سمعت الإبلى يقول إنما أفسد العلم كثرة التآليف ، وإنما أذهبه بنيان المدارس . . . وذلك أن التأليف نسخ الرحلة التى هى أصل جمع العلم . فكان الرجل ينفق فيها المال الكثير وقد لا يحصل له من العلم إلا النذر اليسير ، لأن عنايته على قدر مشقته فى طلبه . ثم صار يشترى

أكبر ديوان بأبخس ثمن فلا يقع منه أكبر من موقع ما عوض عنه . فلم يزل الأمر كذلك حتى نسى الأول بالآخر ، وأفضى الأمر إلى ما يسخر منه الساخر . وأما البناء فلأنه يجذب الطلبة إلى ما يرتب فيه من الجرايات ، فيقبل بها على من يعينه أهل الرئاسة للأجراء والأقراء منهم أو من يرضى لنفسه الدخول فى حكمهم ، ويصرفونها عن أهل العلم حقيقة الذين لا يدعون إلى ذلك ، وإن دعوا لم يجيبوا ، وإن أجابوا لم يوفوا لهم بما يطلبون من غيرهم . إنتهى . قال المقرى وقد استباح الناس النقل من المختصرات الغريبة أربابها . . . » (ص ٢١٧ من البستان) . وإلى مثل هذا الرأى ذهب أيضاً ابن خلدون فى المقدمة فى « فصل فى أن كثرة الاختصارات المؤلفة فى العلوم مخلة بالتعليم » طبعة عبد الرحمن محمد ، ص ٤٩٠) .

* * *

بيد أن ثمة إتجاها ثالثاً يضاف إلى هذين الإتجاهين وتميز به تاريخ فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى فى هذه القرون ، وأعنى به الإتجاه الصوفى . فكثير من العلماء الذين ترجم لهم ابن مريم كانوا إلى جانب مشاركتهم فى علوم المعقول والمنقول ، وتبحرهم فى الأصلين ، كانوا إلى جانب هذا وذاك من الأولياء أصحاب الكرامات ، وكانوا من الزهاد والعارفين أصحاب المقامات والأحوال . الأمر الذى يؤكد أنه إلى جانب الاهتمام بعلم الظاهر ، فإن هذه القرون قد تميزت كذلك بالاهتمام بعلوم الباطن .

فقد ظهر فى هذه القرون كثير من المتصوفة الزهاد أصحاب الكرامات على رأسهم سيدى محمد بن عمر الهوارى الذى توفى بوهران عام ٨٤٣ هـ . والذى يفيض صاحب البستان فى ذكر كراماته ، وتتلمذ عليه إبراهيم اللنتى التازى الذى كان هو الآخر من رجال التصوف وأصحاب الكرامات

والأحوال والذى كانت له القصائد الرائعة فى الحب الإلهى . توفى عام ٨٦٦ ﻫ . ومن قصائده :

أبت مهجتى الا الولوع بمن تهوى ... فدع عنك لومى والنفوس وماتقوى
هوان الهوى عز وعذب أجاجه ... وعلقمه أحلى من المن والسلوى
ومن لم يجد بالنفس فى حب حبه ... فلوعته إفك وصـــبوته دعوى
ولم يحْرِّ من تعبده الهوى ... للهو الدنا فاختر لنفسك ما تهوى
فما الحب إلا حب ذى الطول والغنى ... وأملاكه والأنبيا وأولى التقوى
وخيرة رسل الله أفضـــل خلقه ... محمـــد الهادى إلى جنة المأوى .

ومن رجال التصوف فى هذا العصر « زروق » وهو سيدى أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسى الفاسى الذى كانت وفاته عام ٨٩٩ ﻫ . ومن كلامه فى بعض رسائله ، نقلا عن صاحب البستان ، مايلى : « طفـت مشارق الأرض ومغاربها فى طلب الحق ، واستعملت جميع الأسباب المذكورة فى معالجة النفس ، وتحيلت بقدر الإمكان فى مرضاة الحق ، فما طلبت قرب الحق بشىء إلا كان مبعدى ، ولا عملت فى معالجة النفس بشىء إلا كان لها معيناً ، ولا توجهت لرضاء الحق إلا كان غير موف بالمقصود ففزعت إلى اللجاء إلى الله عز وجل فى الجميع ، فخرجب لى فى أصل ذلك علة رؤية الأسباب ففزعت إلى الاستسلام ، فخرج لى منه رؤية وجوده وهو رأس العلل ، فطرحت نفسى بين يدى الله سبحانه طرحاً لا يصحبه حول ولا قوة فصح عندى أن السلامة من كل شىء بالتبرى من كل شىء ، والغنيمة من كل شىء بالرجوع إلى الله فى كل شىء اعتباراً بالحكمة والقدرة ، وقياماً مع الطباع بشواهد الانطباع . ولما يرد من الله تعالى أمراً ونهياً وخيراً وقهراً وعبودية لا تصحبهارؤية ، ورؤية لا يصحبها اعتماداً واتساعاً لا يصحبه

ضيق ، وضيقاً لا يصحبه اتساع إلا كنت متمثلا فى ذلك قول القائل :

قد كنت أحسب وصلك يشترى　　بنفائس الأمـــوال والأرباح
وظننت جهلا أن حبك هـَيِّـن　　تفنى عليـــه كرائم الأرباح
حتى رأيتك تجتبى وتخص من　　تختـــاره بلطائف الأمنـاح
فعلمت أنك لا تنال بحيـــلة　　فلويت رأسى تحت طى جناح
وجعلت فى عش الغـرام إقامتى　　فيه غـــدوى دائمـا ورواحى

ومن أشهرهم كذلك سيدى ابراهيم بن محمد المصمودى التلمسانى (توفى ٨٠٥ أو ٨٠٤ هـ) وأصله من صنهاجه المغرب قرب مكناسة . وكان ملازما للجبل : « وكان فى ملازمته للجبل إذا وجد به نوار الربيع أمعن النظر فى أنواعه وألوانه وإحكام صنعته فيغلبه الوجد والحال ويتواجد ويتبختر فى كسائه ويقرأ حينئذ هذا خلق الله فأرونى ماذا خلق الذين من دونه » (البستان ، ص ٦٦) .

ومنهم « أبركان » وهو سيدى الحسن بن مخلوف بن مسعود بن سعد المزيلى الراشدى أبو على الشهير بأبركان (توفى عام ٨٥٧ هـ) . ويقول عنه صاحب البستان : « الشيخ الإمام العالم العلم الولى الصالح القطب الغوث ... له مكاشفات كثيرة وكرامات منها ما ذكره السنوسى وأخوه سيدى « على قالا » كان يتوضأ فى صحراء يوماً فإذا بأسد عظيم قد أقبل ، فبرك على سبّاطه ، فلما فرغ من وضوئه التفت إلى الأسد ، فقال له : تبارك الله أحسن الخالقين ثلاثا فأطرق الأسد برأسه إلى الأرض كالمستحى ثم قام ومضى » (البستان ، ص ٧٤) .

ومن أشهرهم تلاميذ أبركان سيدى محمد السنوسى وهو بن محمد بن يوسف ابن عمر بن شعيب (توفى عام ٨٩٥) الذى يقول عنه ابن مريم : « باطنه

حقائق التوحيد . وظاهره زهد وتجريد . وكلامه هداية لكل مريد . كثير الخوف طويل الحزن ، لصدره أزيز من شدة خوفه . مستغرقاً فى الذكر حتى لا يشعر بمن معه مع تواضع وحسن خلق ورقة قلب رحيما متبسما فى وجه من لقيه مع إقبال وحسن كلام يتزاحم الأطفال على تقبيل أطرافه ليناً هيناً حتى فى مشيه . . . الخ » (البستان ، ص ٢٣٩ – ٢٤٠) . ومن تآليفه عقيدته الكبرى ثم الوسطى ثم الصغرى ثم عقيدته المختصرة وهى أصغر من الصغرى . وشرح الأسماء الحسنى وشرح ايساغوجى فى المنطق وتفسير بعض أحزاب القرآن وشرح رجز ابن سينا فى الطب ومختصر فى القراءات السبع واختصار رعاية المحاسبى ومختصر الروض الآنف للسهيلى . . . الخ .

وقد ألف ابن عسكر (أبو عبد الله محمد ابن على بن عمر بن الحسين ابن مصباح الشريف الحسنى المعروف بابن عسكر) كتاباً أسماه « دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر » (طبع المغرب . ويعد هذا الكتاب مكملا لكتاب ابن مريم الذى ترجم لمشايخ المغرب الأوسط فقط ووقف فى ترجمته لهم عند القرن التاسع ، فجاء ابن عسكر وترجم لرجال المغرب الأقصى فى القرن العاشر . ومن مشايخ القرن العاشر بالمغرب ممن ذكرهم ابن عسكر سيد يوسف « العجيجى » ، وسيد على ابن عثمان السماع ، وسيد على المعروف بالعجل ، والإمام ابن غانى ، والشيخ أبو شامة ، وسيد عبد الوارث اليصلوتى ، وسيد أحمد الحداد ، والشيخ عطية الله ، والشيخ الشهير الولى الكبير أحمد بن موسى الجزولى ، والشيخ أبو عمران موسى بن عقدة الأغصان .

ومنهم كذلك الشيخ أبو العباس أحمد بن يوسف الراشدى (توفى عام ٩٢٧ﻫ) نزيل مليانة ، الذى كانت تظهر عليه الكرامات وأنواع الانفعالات

وأفرط أتباعه فى محبته حتى نسبهم بعضهم إلى النبوة . « وفشا ذلك الغلو على يد رجل ممن صحب أصحابه يقال له ابن عبد الله فإنه تزندق وذهب مذهب الاباضية على ما حكى عنه واعتقد هذا المذهب الخسيس كثير من الغوغاء وأجلاف العرب وأهل الأهواء من الحواضر وتعرف هذه الطائفة باليوسفية . ولم يكن بالمغرب من طوائف المبتدعة غير هذه الطائفة » (نقلا عن السلاوى : الاستقصاء ج ٣) .

وجميع هؤلاء المشايخ الذين ذكرهم كل من ابن مريم وابن عسكر نقرأ فى ترجمة حياتهم أنهم من « عباد الله الصالحين » ومن « أوليائه المتقين » وأنهم مثل عليا فى « التواضع والزهد والخشية لا يفتر عن ذكر الله » . ونقرأ أن بعضهم كان لا يلبس سوى « مرقعة خشنة وقلنسوة من الصوف » وأنه كان « كثير الصمت والفكر » . وكان كثير منهم له زاوية ، وأنه كان يعين من يباشر خدمة زاويته ، وأنه كان صاحب خرقة ، وأنه أخذ الخرقة عن فلان عن فلان . . . الخ . وأنه كان يدرّس بمدرسة كذا فى الشتاء ، ويرابط فى الثغور بالصيف . ونقرأ أيضاً أن بعضهم إلى جانب اشتغاله بالتصوف كان مشاركا فى العقليات وفى الخلافيات الفقهية جميعا .

ونستطيع أن نتابع سلسلة الأولياء والعلماء بالمغرب فى هذه القرون بقراءة كتاب « نيل الابتهاج بتطريز الديباج » لأبى العباس أحمد بابا التنبكتى السودانى ، وكتاب « بغية الرواد فى ذكر الملوك من بنى عبد الواد » لأبى زكريا يحيى ابن خلدون (نشرة Alfred Bel ، الجزائر ، مطبعة بيير فونطانا ، ١٩٠٣ — وترجمة فرنسية له فى جزءين) ، وكتاب « روضة النسرين فى ذكر دولة بنى مرين » لأبى محمد عبد الله بن عمر الشهير بابن الأحمر . وكتاب « سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس ممن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس » لمحمد بن جعفر بن إدريس الكتانى (ثلاثة أجزاء) وفى غير ذلك من الكتب .

المقالة الثالثة

تمهيد فى تاريخ التصوف المغربى

هذا الاتجاه الصوفى من اتجاهات فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى هو الذى يستحق منا وقفة أطول فى هذه المقالة . وذلك لأنه يمثل أهم الاتجاهات المتأخرة لفلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى .

ولعل أول ما يسترعى الانتباه فى هذا الاتجاه الصوفى أن العارفين القائمين به السالكين فيه لم ينشأ بينهم وبين الفقهاء ذلك النزاع المشهور الذى احتدم فى المشرق وأدى إلى أن سيق إلى المحاكمة أمام قضاة بغداد متصوفة مثل ذو النون المصرى والنورى وأبو حمزة والحلاج . شىء من هذا لم يحدث . إذ أن معظم العابدين الزهاد وأهل الكرامات الذين ظهروا فى الشمال الافريقى إبان هذه الفترة التى نؤرخ لها ، كانوا فى الآن نفسه من المشتغلين بعلوم الحديث والأصلين والأمور العقلية والخلافيات الفقهية جميعاً واستمر الحال على هذا النحو - بوجه عام - طوال القرن السابع والثامن والتاسع ، إبان حكم الدول الثلاث التى تقاسمت الشمال الأفريقى بعد حكم الموحدين . وهذه المعايشة السلمية بين التصوف والعلوم العقلية والدراسات الفقهية فى الشمال الأفريقى ، إبان هذه القرون الثلاثة ، مثال طيب يستدل به على أن الحياة العقلية الروحية كل لا يتجزأ . وعلى أن علوم الحقيقة لا تتنافى بالضرورة مع علوم الشريعة وعلى أن علوم الباطن متممة لعلوم الظاهر .

ولا تفسير فى رأيى لهذه المعايشة السلمية بين التصوف والفقه والمعقول

وأفرط أتباعه فى محبته حتى نسبهم بعضهم إلى النبوة . » وفشا ذلك الغلو على يد رجل من صحب أصحابه يقال له ابن عبد الله فإنه تزندق وذهب مذهب الاباضية على ما حكى عنه واعتقد هذا المذهب الخسيس كثير من الغوغاء وأجلاف العرب وأهل الأهواء من الحواضر وتعرف هذه الطائفة باليوسفية . ولم يكن بالمغرب من طوائف المبتدعة غير هذه الطائفة » (نقلا عن السلاوى : الاستقصاء ج ٣) .

وجميع هؤلاء المشايخ الذين ذكرهم كل من ابن مريم وابن عسكر نقرأ فى ترجمة حياتهم أنهم من « عباد الله الصالحين » ومن « أوليائه المتقين » وأنهم مثل عليا فى « التواضع والزهد والخشية لا يفتر عن ذكر الله » . ونقرأ أن بعضهم كان لا يلبس سوى « مرقعة خشنة وقلنسوة من الصوف » وأنه كان « كثير الصمت والفكر » . وكان كثير منهم له زاوية ، وأنه كان يعين من يباشر خدمة زاويته ، وأنه كان صاحب خرقة ، وأنه أخذ الخرقة عن فلان عن فلان . . . الخ . وأنه كان يدرّس بمدرسة كذا فى الشتاء ، ويرابط فى الثغور بالصيف . ونقرأ أيضاً أن بعضهم إلى جانب اشتغاله بالتصوف كان مشاركا فى العقليات وفى الخلافيات الفقهية جميعا .

ونستطيع أن نتابع سلسلة الأولياء والعلماء بالمغرب فى هذه القرون بقراءة كتاب « نيل الابتهاج بتطريز الديباج » لأبى العباس أحمد بابا التنبكتى السودانى ، وكتاب « بغية الرواد فى ذكر الملوك من بنى عبد الواد » لأبى زكريا يحيى ابن خلدون (نشرة Alfred Bel ، الجزائر ، مطبعة بيير فونطانا ، ١٩٠٣ — وترجمة فرنسية له فى جزءين) ، وكتاب « روضة النسرين فى ذكر دولة بنى مرين » لأبى محمد عبد الله بن عمر الشهير بابن الأحمر . وكتاب « سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس ممن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس » لمحمد بن جعفر بن إدريس الكتانى (ثلاثة أجزاء) وفى غير ذلك من الكتب .

المقالة الثالثة

تمهيد فى تاريخ التصوف المغربى

هذا الاتجاه الصوفى من اتجاهات فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى هو الذى يستحق منا وقفة أطول فى هذه المقالة. وذلك لأنه يمثل أهم الاتجاهات المتأخرة لفلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى.

ولعل أول ما يسترعى الانتباه فى هذا الاتجاه الصوفى أن العارفين القائمين به السالكين فيه لم ينشأ بينهم وبين الفقهاء ذلك النزاع المشهور الذى احتدم فى المشرق وأدى إلى أن سيق إلى المحاكمة أمام قضاة بغداد متصوفة مثل ذو النون المصرى والنورى وأبو حمزة والحلاج. شىء من هذا لم يحدث. إذ أن معظم العابدين الزهاد وأهل الكرامات الذين ظهروا فى الشمال الافريقى إبان هذه الفترة التى نؤرخ لها، كانوا فى الآن نفسه من المشتغلين بعلوم الحديث والأصلين والأمور العقلية والخلافيات الفقهية جميعاً واستمر الحال على هذا النحو ـ بوجه عام ـ طوال القرن السابع والثامن والتاسع، إبان حكم الدول الثلاث التى تقاسمت الشمال الأفريقى بعد حكم الموحدين. وهذه المعايشة السلمية بين التصوف والعلوم العقلية والدراسات الفقهية فى الشمال الأفريقى، إبان هذه القرون الثلاثة، مثال طيب يستدل به على أن الحياة العقلية الروحية كل لا يتجزأ. وعلى أن علوم الحقيقة لا تتنافى بالضرورة مع علوم الشريعة وعلى أن علوم الباطن متممة لعلوم الظاهر.

ولا تفسير فى رأيى لهذه المعايشة السلمية بين التصوف والفقه والمعقول

والمنقول عند رجال هذه القرون إلا إذا أرجعناها إلى سببين : قوة الروح الدينيةعندهم من ناحية ، وعدم غلبة الجدل عليهم من ناحية ثانية .

ولا أدل على هذا أنه منذ القرن العاشر عندما أخذت هذه الروح الدينية فى الضعف والإنحلال مع ماصاحب هذا من ازدياد المطامع الاستعمارية فى المغرب وتدفق البرتغاليين والأسبان والفرنسيين (المسيحيين) والعثمانيين (المسلمين) عليه وجدنا أن التصوف فى الشمال الأفريقى اتخذ طابعاً عملياً بحتاً قوامه الأذكار وقراءة الأوراد ، وابتعد عن التصوف القوى الذى ساد فى القرن السابع والثامن والتاسع . وانفصل بالتالى هذا التصوف العملى من علوم الدين الأخرى ، وأصبح رجاله فى جانب ورجال الفقه وعلوم الحديث والتفسير فى جانب آخر . بل إنه قد بلغ من ضعف الروح الدينية عند رجال هذا التصوف العملى أن قراءتهم الأوراد وقيامهم بالأذكار كان آثر عندهم من تلاوة القرآن الكريم ، بل إنهم كانوا يكبرون المشايخ الأولياء وينزلونهم منزلة تضارع ـ إن لم تفق ـ منزلة الرسول .

ويتميز التصوف المغربى فى هذه القرون الثلاثة (٧ ، ٨ ، ٩) بميزة هامة أخرى هى تقيده بالكتاب والسنة والابتعاد عن تيار التصوف الفلسفى الذى كان يمثله فى المغرب قبل هذا العصر ، الصوفى الكبير ابن العريف (المتوفى عام ٥٣٦) ، الذى تتلمذ عليه محيي الدين بن عربى (المتوفى عام ٦٣٨ هـ) ، والأخير هو أكبر ممثلى هذا التصوف الفلسفى فى المغرب .

وسنبدأ الآن بالإشارة إلى هذا التصوف النظرى الذى مثله فى المغرب فى عصر المرابطين ابن العريف ومثله فى عصر الموحدين محيي الدين ابن عربى وأبو محمد عبد الحق بن سبعين (المتوفى عام ٦٦٨ هـ أو ١٢٦٩ م) مع ملاحظة أن حديثنا عن هؤلاء لا يدخل فى دائرة الفصل الذى نؤرخ له الآن وهو

« تاريخ فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى بعد الموحدين» لأن ابن العريف ظهر كما قلنا فى عصر المرابطين ، وكان ظهور ابن عربى وابن سبعين فى عصر الموحدين . لكن الحديث عن هؤلاء المتصوفة يتصل بموضوع هذه المقالة الثالثة التى أردنا أن تكون تمهيداً فى تاريخ التصوف المغربى .

* * *

ا — التصوف النظرى

١ — ابن العريف : هو «أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجى. من أهل المرية ويكنى أبا العباس ويعرف بابن العريف » (كتاب الصلة لابن بشكوال) . ويضيف ابن الآبار فى « المعجم » (المعجم فى أصحاب القاضى الإمام أبى على الصدفى ـ طبعة مدريد ، ١٨٨٥ م ، ص ١٨ - ٢٢ ، رقم ١٤) أن أصل أبيه من طنجه ونشأ ابنه وقد مسته الحاجه فرفعه فى صغره إلى حايك يعلمه ، وأبى هو إلا تعلم القرآن وتعلق الكتب ، فكان ينهاه ويخوفه، ودار له معه ما كان يتلفه ، إلى أن تركه لقصده » . ثم يزودنا ابن الآبار عن تاريخ حياته فيقول : « بَعْد أن بَعُد صيته فى الزهادة والعبادة وكثر أتباعه على الطريقة الصوفية نمى ذلك إلى أمير الملثمين على بن يوسف بن تاشفين . ويقـال إن فقهاء بلده اتفقوا على إنكار مذاهبه فسعوا به إلى السلطان فأمر بإشخاصه إليه من المريه مع أبى بكر محمد بن الحسين الميورقى من غرناطة وأبى الحكم بن برجان من اشبيلية ، وكانوا نمطاً واحداً فى الانتحال والاتصاف بصلاحية الحال . فسيروا إلى مراكش . ولم يقم بها بن العريف إلا قليلا وتوفى فى صفر عام ٥٣٦ هـ واحتفل الناس بجنازته وندم السلطان على ما كان منه فى جانبه .

ويورد لنا ابن الآبار من شعره هذه الأبيات :

سلوا عن الشوق من أهوى فإنهم أدنى إلى النفس من نفسي ومن نفسي
مازلت مُذ سكنوا قلبي أصون لهم بخطي وسمعي ونطقي إذ هُم أنسي
فمن رسولي إلى قلبهم ليلهم عن مشكل من سؤال الصعب ملتبس
حلوا فؤادى فما يندى ولو وطئوا صخر النجاد بها منه منبجس
وفي الحشى نزلوا والوهم يجرحهم فكيف قروا على أذكى من القبس
لأنهضن إلى حشرى بحبهم لا بارك الله فى من خانهم فَنَسِي

ويحدد لنا ابن خلكان فى وفات الأعيان عام مولده فيقول إنه ولد فى عام ٤٨١ هـ. ويقول كما يقول ابن بشكوال عنه إن العباد وأهل الزهاد فى الدنيا كانوا يقصدونه ويألفونه فيحمدون صحبته » . ثم يقدم لنا ابن خلكان من شعره هذه الأبيات :

شدوا المطى وقد نالوا المنى بمنى وكلهم بأليم الشوق قد باحا
سارت ركائبهم تندى روائحها طيبا بماطاب ذاك الوفد أشباحا
نسيم قبر النبي المصطفى لهم روح إذا شربوا من ذكره راحا
يا واصلين إلى المختار من مضر زرتم جسوما وزرنا نحن أرواحا
إذا أقمنا على عذر وعن قدر ومن أقام على عذر كمن راحا

وفى المقدمة التى كتبها الأستاذ ميجيل آسين بلاثيوس بالفرنسية للكتاب الرئيسى لابن العريف وهو كتاب « محاسن المجالس » الذى نشره بلاثيوس لأول مرة عام ١٩٣٣ ، يقول لنا بلاثيوس إن الكتاب والمؤرخين المغاربة التزموا الصمت التام حول كتب ومؤلفات ابن العريف ، ويعلل ذلك بقوله إنهم كانوا فى معظمهم من علماء السنة المحافظين الذين كان لا يروقهم كثيراً الحديث عن التصوف والمتصوفه . لكننا نجد إشارة عند ابن خلكان إلى كتاب من كتب ابن العريف ، ويسميه « المجالس »

وهو يقصد طبعاً « محاسن المجالس » . ونجد إشارة أخرى عند ابن عباد الرندى ، الصوفى الأندلسى (٧٣٣ – ٧٩٢ ﻫ) فى كتابه « الحكم العطائية » إلى كتاب من كتب ابن العريف عنوانه « مفتاح السعادة ومنهاج سلوك طريق الإرادة » لكنه لا يذكر غير هذا الكتاب وحده من كتب ابن العريف ولا يشير حتى إلى كتاب « محاسن المجالس » . أما ابن عربى فيشير كثيراً إلى ابن العريف وإلى آرائه فى كتابه الفتوحات المكية . ومن هذه الإشارات مثلا قوله : « كان شيخنا أبو العباس بن العريف الصنهاجى يقول فى دعائه اللهم انك سددت باب النبوة والرسالة دوننا ولم تسد باب الولاية . اللهم فهما عينت أعلى رتبة فى الولاية لأعلى ولى عندك فاجعلنى ذلك الولى » (الفتوحات ، ج ٢ ، الباب ٧٣ ، السؤال ٧٣ ، ص ١٢٨) . ومنها قوله : « اختلف أصحابنا فى مقام المعرفة والعارف ومقام العلم والعالم فطائفة قالت مقام المعرفة ربانى ومقام العلم إلهى . وبه أقول . وبه قال المحققون كسهل التسترى وأبى يزيد وابن العريف وابن النجا الإلهى المعروف بأبى مدين . وطائفة قالت مقام المعرفة إلهى ومقام العلم دونه . وبه أيضاً أقول . فإنهم أرادوا بالعلم ماأردناه بالمعرفة وأرادوا بالمعرفة ماأردناه بالعلم . فالخلاف فيه لفظى . وعمدتنا قول الله تعالى وإذا سمعوا ماأنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق فسماهم عارفين وما سماهم عالمين . » (المفتوحات ، ج ٢ ، الباب ١٧٧ ، النوع السابع ، ص ٤٢١) . ومنها قوله : « وقد أنشد فى ذلك صاحب « محاسن المجالس » :

فهل سمعتم بصب سليم طرف سقيم
منعم بعذاب معذب بنعيم

وقد أنشد أبو يزيد الأكبر طيفور بن عيسى البسطامى يخاطب ربه عز وجل :

أريدك لا أريدك للثواب ولـكنى أريدك للعقاب
وكل مآربى قد نلت منها سوى ملذوذ وجدى بالعذاب

(الفتوحات ، ج ٢ ، ص ٨١١) .

ومن إشارات ابن عربى إلى إبن العريف كذلك قوله : « الحال يعطى خرق العوائد كما قال أبو العباس العريف الصنهاجى صاحب محاسن المجالس فيها لما ذكر فى الأحوال أنها للمريدين . قال والأحوال للكرامات يريد خرق العوائد . وليست الكرامات فى عرف هذا اللسان إلا خرق العوائد مع الاستقامة فى الحال أو تنتج الاستقامة الفور لابد من ذلك عندهم » (الفتوحات ، ج ٤ ، الباب ٤٦٣ ، ص ١٠٥) . ومنها أيضاً قوله فى الذكر أو فى « معرفة قطب كان هجيره » : « اعلم أن هذا الذكر ينتج للذاكر به ماقاله أبو العباس ابن العريف الصنهاجى فى محاسن المجالس لما ذكر حال العابد والمريد والعارف . قال والحق وراء ذلك كله لابد من ذلك . وإن كان مع ذلك كله أو عين ذلك كله . فهو ذلك كله بقوله . وهو معكم أينما كنتم . وهو عين ذلك كله بقوله سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك . وهو من وراء جميع ماذكره محيط بقوله والله من ورائهم محيط . ويقول ألا أنه بكل شىء محيط . فمن أراد أن يسبح الحق فى هجيره فليسبحه بمعنى قوله : وإن من من شىء إلا يسبح بحمده أى بالثناء الذى أثنى به على نفسه » (الفتوحات ج ٣ ، الباب ٤٦٦ ، ص ١١٧) . ومنها كذلك : « قال أبو عبد الله الغزال كان يحضر مجلس شيخنا أبى العباس بن العريف الصنهاجى رجل لا يتكلم ولا يسأل ولا يصحب واحداً من الجماعة فإذا فرغ الشيخ من الكلام

خرج فلا تراه فقط إلا فى المجلس خاصة . فوقع فى نفسى منه شىء . ووقعت منه على هيبة وأحببت أن أتعرف به وأعرف مكانه . فتبعته عشية يوم بعد انفصالنا من مجلس الشيخ من حيث لا يشعر بى فلما كان فى بعض سكك المدينة إذا بشخص قد انقض عليه من الهواء برغيف فى يده فناوله إياه وانصرف . فجذبته من خلفه فقلت السلام عليك . فعرفنى فرد على السلام . فسألته عن ذلك الشخص الذى ناوله الرغيف فتوقف . فلما علم منى لا أبرح دون أن يعرفنى . قال لى هو ملك الأرزاق يأتى إلى من عند الله كل يوم بما قدر لى من الرزق حيث كنت من أرض ربى » (الفتوحات ، ج ٤ ، الباب ٥٦٠ ، وصفحة ٧١٤) .

* * *

سننتقل الآن إلى تحليل كتاب « محاسن المجالس » لابن العريف .

(Ibn Al-Arif Mahàsin Al - majalis, Texte arabe, traduction et commentaire par Miguel Asin Placios, Paris, Paul Geuthner, 1933)

والكتاب يدور حول تحليل بعض المقامات والأحوال التى يتفق حولها رجال التصوف ليبين لنا ابن العريف موقفه منها ورفضه لها جميعاً لأنها وإن كانت نافعة للمريد فى أول طريق التصوف إلا أن العارفين والخاصة ينظرون إليها على أنها من منازل العوام وأن التشبث بها من شأنه أن يصرفهم عن مقام الفناء الذى هو غاية الغايات عندهم والذى يوصلهم إلى شهود عين الحقيقة .

ويبدأ ابن العريف كتابه بالتفرقة بين المعرفة والعلم أو بين العارف والعالم فيقول على لسان الله تعالى :

« المعرفة محجتى والعلم حجتى . فالعالم يستدل إلى والعارف يستدل بى . فالعلماء لى والعارفون بى . علق العباد بالأعمال والمريد بالأحوال

والعارفون بالهمم . والحق وراء هـذا كله . ليس بينه وبين العباد نسب إلا العناية ، ولا سبب إلا الحكم ولا وقت إلا الأزل . وما بقى فعمى وتلبيس . فالأعمال للجزاء والأحوال للكرامات والهمم للوصول . وإنما يتعين الحق عند اضمحلال الرسم » .

ولكى نفهم التفرقة التى أقامها ابن العريف فى هذه الفقرة بين العباد الذين يتعلقون بالأعمال والمريدين الذين ينصرفون إلى الأحوال والعارفين الذين مدارهم على الهمم يحسن أن نقدم لهذا بمقدمة .

فالصوفية يعدون أنفسهم حماة للدين فى معناه الحقيقى . ويفرقون بين الدين فى هذا المعنى وبين الدين فى معناه الظاهرى ، وهو عبارة عندهم عن مجموعة الرسوم والأشكال والطقوس والواجبات التى يأمر بهـا الشرع وتجري على الجوارح . أما الدين الحقيقى فيتصل بأحكام الباطن وأعمال القلوب . ولهذا فإن مقياس العمل الصالح عندهم ليس فى مطابقته لأحكام ظاهر الشرع فحسب ، بل يكون قبل ذلك فيما ينطوى عليه الفعل من إخلاص وبُعد عن الرياء ، أى يكون فى اتصاله بما يطلقون عليه علم الحقيقة فى مقابل أحكام الشريعة . إذ أن الشريعة ـ كما يقول القشيرى فى رسالته ـ أمر بالتزام العبودية من حيث أنها مناط تكليف الخلق ، فى حين أن الحقيقة مشاهدة الربوبية وإنباء عن تصريف الحق .

وكما أن الحكمة عند الفلاسفة لا تخالف الشريعة فإنه لا خلاف عند المتصوفه بين الشريعة والحقيقة . لكنهم يؤمنون جميعهم بضرورة تجاوز الشريعة إلى الحقيقة إذا أراد الإنسان حقاً أن ينتقل من مرحله الإنسان العابد إلى مرحلة الإنسان العارف : أى العارف بالله ، وإذا أراد حقاً أن لا يظل محجوباً عن الحق بقيود الظاهر . فالمتصوفة كما ترى — رجال

معرفة . لكن المعرفة عندهم لا تعنى تلك المعرفة العقلية التى يلجأ إليها العلماء . وذلك لأن « المعرفة على لسان العلماء هو العلم فلكل علم معرفة وكل معرفة علم عرف الحق من وكل عالم بالله تعالى عارف وكل عارف عالم. وعند هؤلاء القوم المعرفة صفة سبحانه بأسمائه وصفاته ثم صدق الله تعالى فى معاملاته ثم تنق عن أخلاقه الرديئة وآفاته ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب إعتكافه فحظى من الله تعالى بجميل إقباله وصدق لله تعالى فى جميع أحواله وانقطع عنه هواجس نفسه ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره » (الرسالة القشيرية وعليها شرح زكريا الأنصارى — طبعة مصطفى الحلبى ، ص ١٦٦) . على أن المعرفة فى معناها الحقيقى تدل عند رجال التصوف على تلك المرحلة التى تنقطع فيها الأحوال عن المريد ، ويتم المحو فى معروفه وهو الله سبحانه . « قال أبو يزيد للخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره . . . والعارف محو فى معروفه » (الرسالة القشيرية ، ص ١٦٧) .

وأهم ما تتميز به المعرفة الصوفية أنها عمل من أعمال الإرادة . فإذا كانت الفلسفة عملا من أعمال العقل ، والشريعة عملاً من أعمال العقل والجوارح ، فإن التجربة الصوفية أولا وقبل كل شىء تدور حول الإرادة. فعن طريق الإرادة وحدها يتصل رجال التصوف بمطلوبهم أو بمعشوقهم وهو الله ، وعن طريقها تتم معرفتهم به وهى معرفة قائمة عندهم على الذوق وتستند على ملكة القلب أو السر ، وتختلف بهذا عن تلك المعرفة العقلية التى تقدم إلى الإنسان مقولات وأساليب جافة ينظر إليها الصوفية على أنها حجب كثيفة تحجب الحقيقة عن الإنسان . وعن طريق الإرادة (والمريد مشتق منها) يتم التحول الذى ينشده الصوفية . تحول الإنسان من مألوف

حياته ، وتحول النفس من مألوف عاداتها وتجردها من جميع الشهوات والرغبات البدنية ، أو إماتتها لهذه الشهوات والرغبات ، وذلك ليتم الميلاد الجديد للإنسان : الميلاد الروحي الذي تمثل التوبة أولى لحظاته . ثم يأخذ الإنسان بعده في الترقي درجة درجة في معراج الحياة الروحية ، يجذبه فيه شوق ملح نحو الله ، وشعور جامح غامر يستولي على قلبه ويدعوه إلى شهود الله والفناء فيه .

وهذا المعراج الروحي يكون عند الصوفية وليد تطهير النفس وتزكيتها وتصفيتها (حيث أن النفس تمثل العدو الأكبر للصوفي ومبدأ الشر في الإنسان وطريقه إلى المعاصي) ، وذلك بأعمال المجاهدة والرياضة النفسية ، وهو طريق شاق طويل يطلق عليه الصوفية إسم الطريقة أو السفر أو السلوك . وقد قسموا هذه الطريقة منذ أقدم العصور إلى مراحل أو منازل سموها بالمقامات كما سموا الأحداث النفسية والمغامرات الروحية التي تعرض للسالكين فيها باسم الأحوال . فالحال عند الصوفية — كما يقول محيي الدين ابن عربي في الفتوحات المكية ، « ما يرد على القلب من غير تعمل ولا اجتلاب فتتغير صفات صاحبه له . واختلف في دوامه . فنهم من قال بدوامه ومنهم من قال بعدم دوامه وأنه لا بقاء له سوى زمان وجوده كالعرض عند المتكلمين » (ج ٢ ، المجلد الثاني ، الباب ١٩٢ ، ص ٥٠٥). أما المقامات فهي المنازل الثابتة في المعراج الروحي : « المقامات مكاسب وهي استيفاء الحقوق المرسومة شرعاً على التمام . . ولم يختلف أحد من أهل الله في أنه ثابت غير زائل كما اختلفوا في الحال » (الفتوحات المكية ، ج ٢ ، المجلد الثاني ، الباب ١٩٣) لكن ابن عربي يقول مع ذلك إن ثبات المقامات مشروط . فالورع مثلا لا يكون إلا في المحظور أو المتشابه . وإذا لم يوجد أحدهما أو كلاهما فلا ورع . وكذلك الخوف

والرجاء والتجريد الذى هو ظاهر التوكل عند العامة ، ومن المقامات ماهو ثابت إلى الموت ويزول كالتوبة . ومن المقامات ما يستمر إلى ما بعد الموت ويدخل مع العبد فى الجنة كمقام الأنس والبسط والظهور بصفات الجمال . وبالجملة فإن المقام معناه « مقام العبد بين يدى الله عز وجل ، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضيات والإنقطاع إلى الله عز وجل . . والمقامات مثل التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والرضا والتوكل » (من كتاب اللمع لأبى نصر السراج الطوسى ، تحقيق عبدالحليم محمود وطه عبد الباقى سرور ، دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٠ ، ص ٦٥) .

أما الأحوال فهو « ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار . وقد حكى عن الجنيد رحمه الله أنه قال الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم . . وليس الحال من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات كالمقامات التى ذكرناها ، وهى مثل المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة وغير ذلك » (اللمع ، ص ٦٦) .

ونعود بعد هذه المقدمة إلى تقسيم ابن العريف للناس إلى علماء ومريدين وعارفين بحسب تعلقهم — بالترتيب — بالأعمال أو الأحوال أو الهمم . والجديد فى كتاب محاسن المجالس أن ابن العريف قد رأى فيه أن الصوفى الحق لا يجب عليه فقط تجاوز مرحلة الرسوم الشرعية التى يتعلق بها العلماء، بل عليه كذلك أن يتجاوز مرحلة الأحوال والمقامات التى يتعلق بها المريد بعد أن يكون قد خلف وراءه التقييد بأعمال ظاهر الشرع . وذلك لأن الصوفى الحق عنده هو من وصل إلى مرحلة الشهود ، وهى المرحلة التى تفنى فيها هوية العارف ، ويتم له المحو فى معروفه ، فلا تعتريه هذه الأحوال التى ترد على المريد . يقول بن العريف : « فالإرادة والتوبة والزهد والتوكل والصبر والحزن والخوف والرجاء والشكر والمحبة والشوق والأنس

منازل أهل الشرع السايرين إلى عين الحقيقة . فإذا شهدوا عين الحقيقة إضمحلت فيها أحوال السائرين . فإن ما قبل هذه المقامات مرادة إلى هذه الغاية وهو النظر إلى الله تعالى » (الفقرة ١٣ ، ص ٩٧) . ولذلك نجد ابن العريف يتحدث عن هذه الأحوال والمقامات فيقول عنها تارة إنها « علل أنف الخواص منها » وتارة أخرى يسميها « حلية العوام » وذلك لأن العارفين قد « عافاهم الحق بنور الكشف من التعلق بالأحوال » (الفقرة ١٢) .

« فالإرادة — كما يقول ابن العريف مثلا — حلية العوام . وهى تجريد القصد إلى الله تعالى وجزم النية والجد فى الطلب له . وذلك فى طريق الخواص نقص وتفرق ورجوع إلى الأسباب » وكذلك الزهد : « وأما الزهد فإنه للعوام أيضاً . فإنه حبس للنفس عن الملذوذات وإمساكها عن تفريق المجموع وترك ما لا يعنى من كل شىء . وهذا نقص فى طريق الخواص لأنه تعظيم للدنيا واحتباس على أبعادها » . وكذلك التوكل : « وأما التوكل فإنه للعوام أيضاً لأنه كَتْمُكَ أمرك إلى مولاك ، والتجاؤك إلى علمه ورأفته ليدبر أمرك ويكفيك همك . وهذا فى طريق الخواص عمى عن الكفاية ورجوع إلى الأسباب لأنك رفضت الأسباب ووقفت مع التوكل فصار عوضاً عن تلك الأسباب . فكأنك معلق بما رفضته من حيث معتقدك الانفصال عنه . وحقيقة التوكل عند القوم هو التوكل فى تخليص القلب من علة التوكل » . وكذلك الصبر : « وأما الصبر فهو من منازل العوام أيضاً لأن الصبر حبس النفس على المكروه وعقل اللسان عن شكواه ومكابدة الغصص فى تحمله وانتظار الفرج عند عاقبته . وهذا فى طريق الخاصة تجلد ومقاومة وجرأة ومنازعة . فإن حاصله راجع إلى كتمان الشكوى فى تحمل الأذى بالبلوى . والحقيقة عند القوم الخروج عن

الشكوى بالتلذذ بالبلوى والاستبشار باختيار المولى » . وكذلك الحال فى الحزن والخوف والرجاء والشكر والمحبة والشوق . فالحزن من منازل العوام لأنه انخلاع عن السرور وملازمة الكآبة لتأسف على فائت أو توجع لممتنع ، وهو فى رأى الخواص حجاب لأن « معرفة الله جل جلاله « جلى نورها كل ظلمة وكشف سرورها كل غمة » . والخوف من منازل العوام لأنه حذر من سطوة العقاب ، وليس فى منازل الخواص خوف لأنه « لا يليق للعبد أن يعبد مولاه على وحشة من نظرة ونفرة من الأنس به عند ذكره » . والرجاء من منازل العوام لأنه انتظار غايب وطلب مفقود ، أما الخواص فإنه عندهم « شكوى ومطالعة عوض وعمى . . . ووهن وعقال وعلة وهو فى المحبة وصمة » . والشكر من منازل العوام لأنه رؤية النعمة من المنعم والثناء على معطيها ، ويفتقر الشاكر إلى معرفة النعمة من المنعم وقبولها منه « وهو من أضعف منازل القوم لأنه حجاب عن المنعم » . والشوق من منازل العوام لأنه « هبوب القلب إلى تمنى غايب يحضر . وأما الخواص فهو عندهم علة عظيمة لأن الشوق إنما يكون إلى غايب » . وأما المحبة فيقول عنها ابن العريف : إنها « أول أودية الفناء والعقبة التى يتحدر منها على منازل المحو . وهو آخر منزل تلتقى فيه مقدمة العامة بساقه الخاصة وما دونها أغراض لأعراض العوام منها شرب وللخواص شرب » . ومن طبيعى أن تكون المحبة هى المقدمة التى يصعد منها العوام إلى درجة الخواص لأن بها أو على عقباتها تتكسر العقبات ، وتمحى الأحوال ، ويصبح الغياب حضوراً ، والتطلع شهوراً .

والحق أنه لا جديد فى رفض ابن العريض لهذه الأحوال والمقامات باعتبار أنها معوقات للشهود الربانى الذى هو غاية الغايات عند رجال التصوف . لكن المتصوفة اعتادوا — بدلا من رفضها والقول بأنها علل

وآفات — أن يفرقوا مثلا فى الصبر بين ثلاث معان : الصبر فى معناه العام والصبر فى معناه الخاص ، والصبر فى معناه الأخص . وفعلوا ذلك فى أكثر الأحوال والمقامات . وقول ابن العريف إنها آفات يقابل حديثهم عنها فى معناها العام ، وأحياناً فى معناها الخاص . لكنهم يقررون أن لها معنى أخص هو الذى يحتفظون به ، ويعلقون عليه الآمال فى وصولهم إلى درجة العارفين . لأنها تمثل عندهم — فى هذا المعنى الأخص — سلماً ضرورياً يصعد العارف عليه لينتقل من الصحو إلى المحو . ولعل إنكار ابن العريف لها ، حتى فى معناها الخاص والأخص ، من باب المبالغة التى قد يوافقه عليها أهل الطريقة لأن المقصود عنده وعندهم الوصول إلى مرحلة المحو والشهود ، وتجاوز العارف درجتى العابد والمريد .

ومن باب تفرقة القوم بين المعنى العام لهذه الأحوال والمقامات ومعناها الخاص ما يذكره القشيرى فى رسالته وما يذكره أيضاً الكمشخانوى النقشبندى فى جامع الأصول (كتاب جامع الأصول فى الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق ومهمات المريد وشروط الشيخ وكلمات الصوفية واصطلاحاتهم وأنواع التصوف ومقاماتهم للشيخ أحمد الكمشخانوى النقشبندى — مطبعة دار الكتب العربية الكبرى ١٣٣١ ﻫ) .

فالقشيرى يذكر لنا مثلا فى باب الإرادة أن المريد من له إرادة ، لكن المريد فى عرف الطائفة هو من لا إرادة له ، فمن لم يتجرد عن إرادته لا يكون مريداً . وهذا المعنى الثانى للإرادة هو الذى نحتاج إليه فى الطريقة أما المعنى الأول فهو علة وآفة ومعوق كما قال ابن العريف والكمشخانوى يقول لنا إن الزهد على ثلاثة أقسام : زهد العام وهو ترك الحرام وزهد الخاص وهو ترك الفضول من الحلال وزهد الأخص وهو ترك ما يشغله

عن الله تعالى (ص ٤٣ من جامع الأصول) . والقشيرى يقول فى التوكل : « سمعت الأستاذ على الدقاق يقول التوكل ثلاث درجات : التوكل ثم التسليم ثم التفويض . فالمتوكل يسكن إلى وعده وصاحب التسليم يكتفى بعلمه وصاحب التفويض يرضى بحكمه » (الرسالة القشيرية ، ص ٩١) .

وهذا هو ما قصده الكمشخانوى حين قال فى التوكل : « والتوكل وهو على ثلاثة أقسام : توكل العام وهو على الشفاعة وتوكل الخاص وهو على الطاعة وتوكل الأخص وهو على العناية » . وواضح أن هذا التوكل بمعنى التفويض أو التوكل الذى على العناية هو الذى يحتاج إليه العارف ولا يمكن أن يستغنى عنه ابن العريف ولا غيره من رجال التصوف . أما التوكل فى معنييه الأولين فيعده ابن العريف من الآفات . وفى الصبر يقول القشيرى : « قال أبو القاسم الحكيم قوله تعالى واصبر أمر بالعبادة وقوله تعالى وما صبرك إلا بالله عبودية . فمن ترقى من درجة لك إلى درجة بك فقد انتقل من درجة العبادة إلى درجة العبودية . قال صلى الله عليه وسلم بك أحيا وبك أموت » (ص ١٠٠) . ويقول اصبروا وصابروا ورابطوا « أى اصبروا فى الله تعالى وصابروا بالله تعالى ورابطوا مع الله تعالى » ، والأولى دون الثانية ، والثانية دون الثالثة .

ويقول الكمشخانوى : « الصبر على ثلاثة أقسام : صبر العام وهو عن المعصية وصبر الخاص وهو على الطاعة وصبر الأخص مع الحق ، مع المعية » (جامع الأصول ، ص ٤٤) . وهذا الصبر مع الحق أو الرباط معه هو الذى يحتاج إليه الصوفى ، أما الصبر عن المعصية والصبر على الطاعة ، أى الصبر فى معناه العام ، والمصابرة فكلاهما مذموم . وكذلك الحال فيما يتعلق بالخوف .

يقول القشيرى إنه على مراتب : (الخوف والخشية والهيبة . فالخوف من شرط الإيمان وقضيته قال الله تعالى وخافون إن كنتم مؤمنين . والخشية من شرط العلم قال الله تعالى إنما يخشى الله من عباده العلماء والهيبة من شرط المعرفة قال الله تعالى ويحذركم الله نفسه) (ص ٧١) . ويذكر الكمشخانوى فى نفس المعنى : (الخوف على ثلاثة أقسام : خوف العام وهو من عقوبة الله وخوف الخاص وهو من فراق الله وخوف الأخص وهو من الله) وفى باب الرجاء يذكر أن الرجاء على ثلاثة أقسام : رجاء العام وهو أن يرجو عفوه ويخاف أخذه ، ورجاء الخاص وهو أن يرجو فضله ويخاف عدله ، ورجاء الأخص وهو أن يرجو فضله ويخاف هجره . وكذلك شكر فإنه على ثلاثة أقسام : شكر العام بالقول وهو الحمد وشكر الخاص بالفعل وهو البذل وشكر الأخص وهو معرفة النعم من المنعم . والقشيرى يذكر كذلك أن الشكر ينقسم إلى ثلاثة أقسام : شكر باللسان ويسميه شكر العالمين ومؤداه اعتراف بالنعمة وهو يورث الاستكانة ، وشكر بالبدن والأركان ويسميه شكر العابدين ويكون نوعان من الخدمة والأفعال وشكر بالقلب وهو شكر العارفين ويكون قائماً على بساط الشهود ودوام الاستقامة فى جميع الأحوال . أما الشوق فيقول الكمشخانوى إنه أما أن يكون شوقاً إلى الدنيا وهو الشوق العام ، وإما أن يكون شوقاً إلى العقبى وهو الخاص ، وإما أن يكون شوقاً إلى المولى وهو الأخص . ومن اشتاق إلى الدنيا اشتاقت النار إليه ، ومن اشتاق إلى العقبى اشتاقت الجنة إليه . ومن اشتاق إلى المولى اشتاق المولى إليه .

* * *

وليس من شك أن ابن العريف كـكثير من الصوفية حتى منتصف القرن الخامس الهجرى تقريباً من أمثال الجنيد وأبى يزيد البسطامى — كان يرى

أن الغاية القصوى للسلوك الصوفى هو الفناء فى الله . فالعارف يفنى عن نفسه ليبقى بربه ، ويكون مشاهداً له فى كل شيء ، بل ولا يشاهد فى هذا الشهود إلا الله جل جلاله . وهذا هو التوحيد بالمعنى الحقيقى عند الصوفية فالتوحيد عندهم لا يعنى مجرد الإقرار بالوحدانية وإنكار الأرباب ، بل يعنى بأن لا يحضر فى شهوده — أى شهود الصوفى — غير الواحد جل جلاله (التهانوى : كشاف اصطلاحات العلوم والفنون) فالفناء والشهود والتوحيد هنا كلها بمعنى واحد ، وجميع هذه المصطلحات تشير إلى التجربة الصوفية التى يعبر فيها الصوفى باعتباره ذاتاً مفردة ، وعالماً قائماً بذاته مقفلا على نفسه — كما يقول الفلاسفة الوجوديون هذه الأيام فى حديثهم عن الوجود الإنسانى — يعبر فيها عن شعوره الذاتى مع الله ، وعن هذه الحال من الوجد التى يترجم فيها عن صدق إنابته ، وتفويضه ، وإقراره بجريان القدرة الإلهية فى تصريفاته المختلفة ، وبفنائه فى الله وبأنه لا يشهد فى هذا الفناء سوى الله لأن هذا الفناء محو تام .

والانتقال من هذه الحال أى من الحال الشهودية التى يقول فيها الصوفى أنه لا يشهد إلا الله ، إلى القول بأنه لا موجود إلا الله انتقال طبيعى لأن الفناء يسلم إلى البقاء بالله ، ولأن من يقول بالفناء عما سوى الله يقتضى القول بالبقاء بالله ، ولكنه انتقال خطير ليس له ما يبرره من الناحية المنطقية . وذلك لأنه انتقال من الذاتى إلى الموضوعى ، من التجربة الصوفية الذاتية إلى تقديم نظرية ميتافيزيقية فى طبيعة الوجود . فإن للصوفى — كما يقول الدكتور أبو العلا عفيفى — أن يشعر بما يشاء أن يعبر عن شعوره كيفما شاء . ولنا أن نصدق ما يقوله فى وصف شعوره أولا نصدق ، ولكن ليس له أن يبنى على هذا الشعور نظرية ميتافيزيقية فى طبيعة الوجود . إذ الشعور ليس نوعاً من أنواع العلم ولا يصح أن يبنى عليه نظرية فى طبيعة

الوجود من حيث هو وجود » (الدكتور أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ، دار المعارف ١٩٦٣ ، ص ١٧٣) .

وهذا الانتقال هو الانتقال من تجربة وحدة الشهود إلى نظرية أو مذهب وحدة الوجود . وابن العريف من القائلين بوحدة الشهود . أما ابن عربى فهو زعيم وحدة الوجود . ووحدة الوجود عند ابن عربى لا تعبر عن وحدة الألوهية ، ولا تعنى التوحيد والفناء والشهود فى التجربة الصوفية بل تتجاوز ميدان الشعور الذاتى إلى نظرية فى وحدة الحقيقة الوجودية . فهى إذن عقيدة فلسفية يبرهن عليها ابن عربى بالعقل ، وتمثل مذهباً فى الوجود قوامه أن الوجود كله بأسره حقيقة واحده ليس فيها ثنائية ولا تعدد ، هى حقيقة الوجود الإلهى . فالحق والخلق عنده اسمان أو وجهان لحقيقة واحدة إذا نظرت إليها من ناحية وحدتها كانت الحق ، وإذا نظرت إليها من ناحية تعددها كانت الخلق ولكنهما اسمان لشىء واحد .

٢ — محيى الدين ابن عربى :

هو محمد بن على بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمى من قبيلة طى ، يكنى أبا بكر ويلقب بمحيى الدين ويعرف بالحاتمى وبابن عربى لدى أهل المشرق تمييزاً بينه وبين القاضى أبى بكر بن العربى ، وبابن العربى لدى المغاربة وكما يسمى هو نفسه فى كتبه ، ويعرف فى الأندلس بابن سراقة . كان مولده عام ٥٦٠ هـ بمُرْسية . وهو من أسرة عريقة فى العلم والتقوى يروى لنا فى الجزء الأول من الفتوحات المكية أثناء حديثه عن الأولياء بعد مماتهم وقوله إن الذى ينظر فى وجه أحدهم وهو ميت يقول فيه حى ، إن والده حدث له هذا . ويحدثنا أيضاً عن خاله أبى مسلم الخولانى . فيقول « كان يقوم بالليل فإذا أدركه الإعياء ضرب رجليه قائلا : أنتما أحق بالضرب من دابتى ، أيظن أصحاب محمد صلوات الله عليه أن يفوزوا به دوننا ، والله

لأزاحمنهم عليه حتى يعلموا أنهم خلفوا من بعدهم رجالا ، . وفى اشبيليه ، يتلقى فى شبابه الباكر علومه الأولى فى القرآن والقراءات والفقه والحديث . لكن محي الدين يذكر لنا فى الفتوحات أنه أعرض بعد هذا عن العلم والشيوخ ، وأنه اتجه بروحه إلى محاريب الله وإلى الذكر الدائم وإلى الخلوة يوقظ بها وجدانه ويزكى بها نفسه حتى تفجرت فى قلبه ينابيع الفيض . ويصف لنا لقاءه مع ابن رشد فيقول : « دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبى الوليد بن رشد وكان يرغب فى لقائى ، لما سمعه وبلغه بما فتح الله على فى خلوتى ، وكان يظهر التعجب مما سمع ، فبعثنى والدى إليه فى حاجة ، قصداً منى حتى يجتمع بى ، فإنه كان من أصدقائه ، وأنا صبى ما بقل وجهى ولا طرشا ربى ، فلما دخلت عليه قام من مكانة إلى محبة وإعظاماً ، فعانقنى وقال لى : نعم ؟ فقلت له : نعم فزاد فرحه بى لفهمى عنه ، ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك ، فقلت له : لا . فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال : كيف وجدتم الأمر فى الكشف والفيض الإلهى ؟ هل هو ما أعطاه النظر ؟ قلت له : نعم ولا ، وبين نعم ولا ، تطير الأرواح فاصفر لونه وقعد يحوقل وعرف ما أشرت به إليه » . ومعنى هذا أن النفحات الربانية التى ترد على الصوفى قد تتفق مع استدلالات النظر الفلسفى وقد تختلف . ويحدثنا محي الدين فى الجزء الأول من الفتوحات عن لقائه مع الخضر (ويمثل الغوث عند الصوفية) ومن شيوخه فى العلوم الكشفية مثل أبى العرينى وأبى محمد بن عبد الله ويوسف الكومى .

وامتلأت حياة محي الدين بالأسفار . رحل من الأندلس إلى المغرب فى مطلع عام ٦٩٠ ورحل إلى مصر عام ٥٩٧ وحج بيت الله الحرام وطوف ببغداد والشام وكانت وفاته فى الصالحية بالقرب من دمشق عام ٦٣٨ هـ . يقول الشعرانى عنه فى اليواقيت والجواهر إنه ألف أربعمائة كتاب .

ولكنه فى رسالة كتبها هو عن نفسه حوالى عام ٦٢٧ هـ فى دمشق إجابة لطلب تلميذه المتحمس له الأثير عنده فى صدر الدين القناوى وأطلق عليها اسم « فهرس المصنفات » حصر عدد مؤلفاته فى ٢٤٨ كتاباً . وقد طبع هذا الفهرس مرتين فى المرة الأولى طبعه كوركيس عواد مدير متحف العراق فى بغداد ، وظهر فى « مجلة المجمع العربى بدمشق » (العدد ٣ . ٤ مجلد ٢٩ ، ١٩٥٤ ، والعدد الأول « المجلد الثلاثون ، ١٩٤٥) وفى المرة الثانية طبعه الدكتور أبو العلا عفيفى وظهر فى مجلة كلية الآداب بجامعة الأسكندرية (عدد ديسمبر ١٩٥٤ ، المجلد الثامن) . ونحن نلتقى بحصر آخر لمؤلفات ابن عربى فى « إجازة مالك المظفر » التى كتبها ابن عربى فى دمشق فى أول عام ٦٣٢ هـ ووجها إلى مالك المظفر بهاء الدين بن الملك العادل بن أبى بكر بن أيوب ملك دمشق (توفى عام ٣٦٥ هـ أو ١٢٢٧ م) وقد ذكر ابن عربى فى هذه الإجازة بين ٢٧٠ ، ٢٩٠ مؤلفاً له . ونشر الإجازة الدكتور عبد الرحمن بدوى اعتماداً على مخطوطة فى دار الكتب المصرية ومخطوطة فى معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية بالقاهرة ، وظهرت فى مجلة الأندلس الجزء العشرين ، فصله رقم ١ ، عام ١٩٥٥ . لكن المستشرق « فاجدا » vajda وجه نقداً شديداً ضد هذه النشرة .

ولعل أكمل ثبت لمؤلفات ابن عربى كلها ولكل ما كتب عن حياته ، ولكل الدراسات التى نشرت حوله ، والتى لم تنشر بعد (المخطوطات) سواء منها ما كان بقلم المدافعين عنه أو بقلم المهاجمين لمذهبه ، نجده فى رسالة الدكتوراه التى قام بها الدكتور عثمان يحيى ونشرت عام ١٩٦٤ تحت عنوان : « تاريخ وتصنيف لمؤلفات ابن عربى — دراسة نقدية : Osman Yahia

Histoire et classification de l'Oeuvre l'Ibn Arabi-Etude eririque, Institut farnçais de Damas, Damas 1944, ouvrage publié par le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Tome I et II.

وأهم هذه المؤلفات الفتوحات المكية وفصوص الحكم وديوان ترجمان الأشواق ولطائف الأسرار أو تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك وإنشاء الدوائر ومحاضرة الأبرار وعقلة المستوفز وعنقاء مغرب والتدبيرات الإلهية ومواقع النجوم وشجرة الكون وغيرها .

والفكرة الرئيسية التى يدور حولها مذهب ابن عربى كما أشرنا إلى ذلك سابقاً القول بوحدة الوجود أى أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها متكثرة فى مظاهرها التى تدرك عن طريق الحواس أو العقل الانسانى القاصر . وهذه الكثرة الظاهرية فى الوجود يسميها ابن عربى خلقاً أما باطن الوجود وجوهره فيسميه حقاً . والحق والخلق إسمان لمسمى واحد منظور إليه باعتبارين مختلفين . فإذا نظرت إلى العين الوجودية الواحدة كنت منزهاً ، أما إذا نظرت إلى تجلياتها فى عالم الخلق كنت مشبهاً . أما إذا أردت أن تكون عارفاً بالله حقاً فعليك بالتنزيه والتشبيه فى الآن نفسه . والانسان هو أكمل مجالى الحق لأنه المختصر الشريف والكون الجامع لجميع حقائق الوجود ومراتبه (أنظر كتابات الدكتور أبو العلا عفيفى عن ابن عربى وهى : فصوص الحكم لابن عربى والتعليقات عليه — دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٦ ، التصوف الثورة الروحية فى الاسلام — دار المعارف ١٩٦٣ ، نظريات الاسلاميين من الكلمة — مقال بمجله كلية الآداب جامعة القاهرة — المجلد الثانى العدد الأول ، رسالة الدكتور عفيفى عن ابن عربى باللغة الانجليزية ، كامبردج ١٩٣٩) .

* * *

لكننا نريد هنا أن نعرض لبعض الآراء التى قيلت حول قضية تكفير ابن عربى : آراء من يقول بتكفيره وآراء من يقول بولايته . لأنه إذا كان حقاً ما يقال من أنه « ليس فى فهم مسائل الدين وتأويلها ما يصح أنه

نسميه صادقا أو كاذباً ، لأن المسألة ، ليست مسألة صدق ، أو كذب ، أو صواب وخطأ ، بل هى مسألة عمق أو ضحالة فى درجة الروحانية ، (انظر مقدمة الدكتور عفيفى ، لكتابه « التصوف » ، ص ٥) ، لهان الأمر فى أمور العقيدة ، ولأصبحت العقيدة كالثوب الفضفاض الذى يتسع لكل الشطحات الغريبة والتحريفات الصريحة للكتاب والسنة على ، نحو ما فعل ابن عربى وابن الفارض . وإذا كان علينا أن نصدق ما كتبه الدكتور عفيفى من أن للتأويل شروطاً معينة يجب أن نلتزم بها . وأهمها أن يكون قائماً على أساس من الكتاب والسنة . فيستعذر علينا . فى كتاب جعلنا عنوانه « فلسفة الإسلام » وقصدنا أن يكون دائراً حول الفلسفة القرآنية فى مقابل الفلسفة الإسلامية بكل ما ضمته من مذاهب الفلاسفة وشطحات المتصوفة . أن نقبل كثيراً من آراء ابن عربى .

وسنبدأ الآن بعرض بعض آراء ابن عربى مما يوجب تكفيره نقلا عن مخطوط لبرهان الدين البقاعى عنوانه « تنبيه الغبى إلى تكفير ابن عربى » (١) . ثم نتبع هذا بدفاع جلال الدين السيوطى (٢) عن ابن عربى .

---

(١) و (٢) عثرت على هذا المخطوط بمكتبة جامعة ليدن بهولندا أثناء إقامتى بهذه البلاد عام ١٩٦٤ ، وهو تحت رقم (I) Or.97I. وقمت بتصويره واعتزمت نشره مع مخطوط آخر لجلال الدين السيوطى عنوانه « تنبيه الغبى فى تبرئة ابن العربى » وجدته هو الآخر بنفس المكتبة تحت رقم (1) Or.474 وكنت أرمى من وراء نشر المخطوطين معاً فى كتاب مستقل أن أترك للقارىء العربى فرصة الحكم بنفسه فى قضية تكفير ابن عربى . لكنى لما عدت إلى القاهرة تبين لى أن المخطوط الأول قد نشر عام ١٩٥٣ ، نشره الأستاذ عبد الرحمن الوكيل مع مخطوط آخر للبقاعى أيضاً هو « تحذير العباد من أهل العناد » فى كتاب وضع له عنواناً « مصرع التصوف » . واعتمد الأستاذ المحقق فى نشره للمخطوطين على نسخة خطيه لكتابى البقاعى عثر بهما السيد المحقق أحمد زكى فى خزائن القسطنطينية ، وصورهما تصويراً شمسياً فى مجلد واحد ، قام بتصويره مرة أخرى وأهداه إلى العالم الشيخ محمد نصيف . وأودعه بالخزانة الزكية بقبة الغورى ليكون تحت تصرف الباحثين . وهو موجود بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٧٢٢ كلام . وموجود أيضاً بمخطوطات جامعة الدول لعربية تحت رقم ١١٢ تصوف . وقابلت =

= بين النسخة التى عندى والنسخة التى نشرت ؛ فلم أجد ما يدعو إلى إعادة نشر المخطوط مرة أخرى . ولهذا فسأكتفى هنا بتلخيص الأفكار الرئيسية التى تضمنها . وسأفعل هذا أيضاً مع مخطوط جلال الدين السيوطى بالرغم من أنه — فيما أعلم — لم ينشر بعد .

ونسخة مكتبة جامعة ليدن لمخطوط البقاعى جاء بها فى عنوان الكتاب : « كتاب تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى للشيخ الإمام العالم العامل العلامة الأوحد المفنن الحافظ وحيد دهره وفريد عصره أبى الحسن إبراهيم بن عمر بن حسن بن على بن أبى بكر البقاعى الشافعى لطف الله بهم فى الدارين وجعلهم من خير الفريقين إيماناً بمحمد وآله وصحبه وسلم ويسمى أيضاً النصوص من كفر الفصوص وفيه أيضاً كتاب المتعلق بابن الفارض للبقاعى أيضاً » . والكتاب يبدأ بهذه العبارة : « بسم الله الرحمن الرحيم رب زدنى علماً . الحمد لله المضل الهاد وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة تضمن الإسعاد » . إلى آخر ما جاء فى النسخة التى نشرت . وهذه البداية تختلف قليلا عما جاء فى النسخة التى نشرت والتى جاء بها : (بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين . خطبة الكتاب . الحمد لله المضل الهاد . . . الخ) وجاء فى آخر النسخة التى صورتها عن نسخة مكتبة اليدن ما يلى (فرغت من مسودة هذا الكتاب فى شهر شوال من أربع وستين وثمانمائة . والحمد لله أولا وآخراً . وكان الفراغ من هذه النسخة المباركة فى أواخر سنة ست وستين وثمانمائة . أحسن الله اختتامها بمحمد وصحبه وآله وأحبائه وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحابه وسلم) أما النسخة التى نشرت فجاء فى آخرها : (فرغت من مسودة هذا الكتاب بحمد الهادى للصواب فى شوال سنة أربع وستين وثمانمائة والحمدلله وحده . وفرغ من نسخ هذه النسخة المباركة فى وقت العصر من يوم الأربعاء من شهر ربيع الآخر من شهور سنة سبع وأربعين وتسعمائة) .

أما مخطوط السيوطى فهو (كتاب تنبيه الغبى بتبرئة ابن عربى) تأليف الشيخ الإمام العالم العلامة المحقق المدقق الفهامة الشيخ جلال السيوطى رضى الله عنه وأرضاه آمين) وأول عبارة فى المخطوط : بسم الله الرحمن الرحيم اللهم صل على عبدك محمد وآله وصحبه . مسألة فى ابن عربى وما حاله فى رجل أمر باحراق كتبه وقال إنه أكفر من اليهود والنصارى ومن ادعى لله ولدا فما يلزمه فى ذلك . الجواب : اختلف الناس قديماً وحديثاً فى ابن عربى ... الخ .

ويختم المخطوط بأبيات للصفدى كلها دفاع عن ابن عربى :

ليس فى العقيدة شىء	يقتضيه التكذيب والبهتان
لا ولا ما قد خالف العقل	والنقل الذى قد أتى به القرآن
وعليها الأشعرى مدار	ولها فى مقاله إمكان
وعلى ماد أعاه يتجه البحث	ويأتى الدليل والبرهان
بخلاف السماع عنه ولكن	ليس يخلو من حاسد إنسان

آخر الكتاب . ولله الحمد والمنه . ولا حول ولا قوه إلا بالله العلى العظيم . وصلى الله على أفضل مخلوقاته سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيراً دائماً أبد إلى يوم الدين آمين .

نقلا عن مخطط له بعنوان « تنبيه الغبي فى تبرئة ابن عربى » . وذلك لنلقى الضوء على هذه القضية التى طال النقاش فيها . وقد أحصى الدكتور عثمان يحيى فى مؤلفه المشار إليه سابقاً عدد المخطوطات التى كتبت فى ذم ابن عربى (وتكفيره) فوجدها أربعة وثلاثين مخطوطاً . وأحصى المخطوطات التى كتبت فى الدفاع عنه وعـــدم تكفيره فوجدها عشرين مخطوطا . وهذه المخطوطات (بقسيمها) موجودة فى مكتبات العالم : برلين واسطمبول ودار الكتب بالقاهرة ومكتبة معهد مخطوطات جامعة الدول العربية بالقاهرة ومكتبة جامعة الأزهر بالقاهرة ومكتبة الاسكندرية . وأحصى الفتاوى التى قيلت فى ذم ابن عربى ، فوجدها مائة وثمان ثلاثين فتوى . أما الفتاوى التى ناصرته فبلغت ثلاثة وثلاثين فتوى فقط .

* * *

١ — تكفير ابن عربى : الإله عند ابن عربى يجمع بين التنزيه والتشبيه فهو منزه من حيث كونه وجوداً مطلقا ، ومشبه من حيث تعيناته ومجاليه فى الصور الخلقية المختلفة . ولذلك يقول ابن عربى فى « فصوص الحكم » : فص حكمة سبوحية فى كلمة نوحية « إن القائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم يرغير ذلك فقد أساء الأدب » وذلك لأنه قيدالوجود الإلهى فى الوجود المطلق ، وفصله بهذا عن وجود التعينات . وكذلك فإن من شبهه فقدد حدده وحصر وجوده فى فرد معين . أما من جمع فى معرفته له بين التنزيه والتشبيه فقد عرفه حقا :

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيدا　　وإن قلت بالتشبيه كنت محددا
وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً　　وكنت إماماً فى المعارف سيدا

ويلتمس ابن عربى أساساً من القرآن يبنى عليه نظريته فى التنزيه والتشبيه

فيقول : قال الله تعالى « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » . فإن اعتبرت الكاف فى كلمة كمثله زائدة يكون معنى الآية : ليس مثله شيء ، وبهذا تنتفى المثلية . وهذا تنزيه . وقوله تعالى : « وهو السميع البصير » سيكون تشبيها لأنه وصف للحق بأوصاف المحدثات التى تسمع وتبصر . أما إذا اعتبرت الكاف غير زائدة فإن الجزء الأول من الآية يصبح تشبيهاً لأن نفس المثلية عن الله إثبات فى الوقت نفسه بمغايرته للأشياء الأخرى ، ولا مغايرة إلا حيث توجد المثلية بوجه ما . أما الجزء الثانى من الآية فسيصبح تنزيها لأن لأن الله تعالى يقول فيه : «وهو السميع البصير» وفيه نفى للمثلية لأن الضمير « هو » للمفرد ، وهو للتنزيه ، لأنه يفيد أنه هو وحده الذى يسمع ويبصر على الحقيقة فى كل من يأتى منه أن يسمع ويبصر .

وإعجاز القرآن — فى رأى ابن عربى — قد ظهر بوضوح فى أنه جمع فى نصف آية وهى قوله : « ليس كمثله شيء » التشبيه والتنزية معاً . وهذا دليل على أنه قرآن (ومعناه الجمع) وليس فرقاناً (ومعناه عند ابن عربى التفريق بين الحق والخلق على عكس ما هو معروف من أن القرآن هو الفرقان) .

وقد ذهب ابن عربى إلى أن نوحاً هو الذى كان يدعو قومه بالفرقان ، بالمعنى الذى حدده لهذه الكلمة . لأنه دعاهم ليلا ثم نهاراً فلم يزدهم ذلك إلا فرارا : « إنى دعوت قومى ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائى إلا فراراً» (٧١:٥،٦) والليل عنده يشير إلى باطن الحقيقة الإلهية. أما النهار فإنه يشير إلى ظاهرها وهو الخلق . ومعنى هذا أن نوحاً فرق بين وجهى الحقيقة الإلهية أمام قومه فتصاموا عنه وجعلوا أصابعهم فى آذانهم . ولو كان دعاهم نهارا فى ليل وليلا فى نهار ، كما فعل محمد فى قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » ، ما كانوا فروا منه . وخطأ نوح فى رأى ابن عربى أنه مكر بقومه فدعاهم إلى مطلق التنزيه ، ودعاهم إلى الإيمان بأن الرب غير العبد ، وبأن الحق غير الخلق ،

وفى كلمة واحدة ، دعاهم ليغفر لهم (ويغفر هنا مأخوذة بمعناها اللغوى الحرفى من « غفر » بمعنى ستر ، والستر ضد الكشف) فلم يعيروه التفاتا .

ثم إن ابن عربى رأى أن قوم نوح عند ما تركوا عبادة الأوثان التى نهاهم عن عبادتها ، فقد ارتكبوا خطأ ، وجهلوا جهلا كبيراً ، وردوا على مكره بمكر آخر . وذلك لأنهم بهذا قد تركوا مجلى إلهيا . ومعنى هذا أن خطأ عبدة الأوثان أو عبدة الكواكب عند ابن عربى ليس قائماً فى أنهم عبدوا الأوثان أو عبدوا الكواكب بل قائم فى أنهم لم يعبدوا إلا الأوثان أو الكواكب فى حين أن الله عين كل شىء . ويزعم ابن عربى أن الرسل جميعهم يعلمون ذلك أى يعلمون أن كل ما عبد وما سيعبد إنما هو الله . لأن الله تعالى يقول . « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » . وابن عربى يفهم من هذه الآية أن الله قد قدر ذلك ، وما قدر لابد أن يقع لامحالة . ولهذا ذهب فى «فص حكمة إمامية فى كلمة هارونية » أن موسى كان راضياً بعبادة قومه للعجل ، وأنه كان فى هذا أعلم بالأمر من هارون ، وأنه عاتبه من أجل ذلك . وذهب إلى أن كل ما أخذه موسى على قومه أنهم حصروا المعبود المطلق فى تلك الصورة الخاصة التى هى صورة العجل فى لحمه ودمه،وما أخذه على السامرى أيضاً أنه حصر المعبود فى صورة عجل من ذهب . والخطأ هنا وهناك ليس قائماً عند ابن عربى فى عبادة العجل ، بل هو قائم فى أن قوم موسى لم يعبدوا إلا العجل .

ويرد البقاعى على هذه الافتراءات بقوله مثلا : « وليت شعرى ما الفائدة لبعثة الرسل إذا كان من عبد شيئاً من المخلوقات كان عابد الله تعالى » . وبقوله مثلا : لم أمر الله سبحانه رسوله بتكسير أصنام الكعبة إذن ؟ « ياليت شعرى من قال هذا القول فى هذا العدد اليسير من الأصنام ماذا يقول فيما روى فى الصحيح عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أن

النبي صلى الله عليه وسلم دخل مكة ، وحول الكعبة ثلاثمائة وستون صنما فجعل يطعنها بعود فى يده ، وجعل يقول جاء الحق وزهق الباطل . وفى السير أنها كانت مثبتة فى الأرض بالرصاص ، فما أشار بذلك العود إلى صنم منها إلا انقلب إن أشار إلى قفاه انكب على وجهه وإن أشار إلى وجهه انقلب قفاه » . أما الآية التى تقول : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » فإن قضى هنا ليست بمعنى القدر والتكوين حتى يقال ما قدر شيئاً إلا وقع ، وإنما هى بمعنى أمر ، وما أمر الله به فقد يكون وقد لا يكون . ويقول البقاعى : « ولا شك أن شرك قائل هذا أشد من شرك اليهود والنصارى . فإن أولئك عبدوا عبداً من عباد الله المقربين ، وهذا يرى أن عبادة العجل والصنم عين عبادة الله . بل يؤدى كلامه إلى أن يرى الحق عين الكلب والخنزير وعين العَذِرة وقد أخبرنى بعض الصادقين من فضلاء أهل العلم أنه رأى شخصياً ممن ينتحل هذه المقالة بثغر الاسكندرية . وأن ذلك الشخص قال له : إن الله تعالى هو عين كل شيء ، فمر بهما حمار فقال : وهذا الحمار ؟ فقال : وهذا الحمار . فروث الحمار من دبره . فقال له : وهذا الروث ؟ فقال : وهذا الروث . فنسأل الله السلامة والتوفيق » .

ثم يقول بن عربى فى « فص حكمة علوية فى كلمة موسوية » أنه لما أخذ فرعون تابوت موسى وأراد قتله قالت امرأته : « قرة عين لى ولك » . فكان قرة عين لفرعون بالإيمان الذى أعطاه الله عند الفرق فقبضه طاهراً مطهراً .

ويرد البقاعى بأن هذا محض افتراء لأننا نعلم جميعاً أن فرعون لم ينطق بالإيمان إلا عند رؤية البأس وتصريح الله فى غير آية بأنه لا ينفع أحد إيمانه عند ذلك ، وقوله بأن فرعون « لعال فى الأرض وأنه لمن المسرفين » (١٠ : ٨٣) ، « وأن المسرفين هم أصحاب النار » (٤٠ : ٤٣) ومعنى هذا

أن فرعون من أصحاب النار وأنه لم يكن طاهراً مطهراً كما زعم ابن عربى وقد افترى ابن عربى مرة أخرى على فرعون حين قال إن السحرة صدقوه حين قال « أنا ربكم الأعلى » وعند ما زعم أن فرعون أعلى فى مرتبته من موسى . وهذا غير صحيح . فقد كذب السحرة فرعون وخالفوه . وبهذه الدعوة الكاذبة أخذ الله فرعون وأهلكه « فأخذه الله نكال الآخرة والأولى » . فكيف يقال بعد هذا إنه كان أعلى مرتبة من موسى ؟

ثم يقول ابن عربى فى « فص حكمة أحدية فى كلمة هودية » . يقول الله تعالى : « مامن دابة إلا هو آخذ بناصيتها . إن ربى على صراط مستقيم » (١١ : ٥٦) . ويعقب على هذه الآية بقوله : فكل ماشىفعلى صراط الرب المستقيم ومعنى هذا أنهم غير مغضوب عليهم « وليسوا ضالين . ويقول ابن عربى : كما أن الضلال عارض » فكذلك الغضب الإلهى عارض « والمآل بالنسبة إلى جميع المخلوقات إلى الرحمة التى وسعت كل شىء . ثم يقول : قوله تعالى : « فنسوق المجرمين » . ويفسر الآية بمعنى أن الله يأخذ بنواصيهم وساقهم إليه بريح الدبور إلى جهنم وهى البُعد الذى كانوا يتوهمونه . فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا فى عين القرب » فزال البعد « وزال مسمى جهنم فى حقهم » ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق لأنهم مامشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب .

والحق أن المسئولية الإنسانية فى مذهب كمذهب ابن عربى لا معنى لها على الإطلاق لأنه لا يصدر عنا إلا ما تقتضيه أعياننا الثابتة التى قدرها الله لنا بحسب علمه بذلك فى الأزل . فالمؤمن والكافر والمطيع والعاصى كل أولئك يظهرون وجودهم على نحو ما كانوا عليه فى ثبوتهم ، أى على نحو ما كانت عليه أعيانهم الثابتة فى علم الحق . بل إنه ينتج عن قوله بأن الله عين كل شىء وعين كل شخص أننى كشخص لا أفعل شيئاً ، لأن الله فىّ يفعل .

لكن إذا صح هذا، وإذا كان صحيحا ما يقوله بأنه ليس هناك ضالون فكيف نفسر - كما يقول البقاعي في رده على ابن عربي - قوله تعالى : « اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين » . إن النتيجة الطبيعية لهذه الجبرية البحتة التي يقول بها ابن عربي هي انعدام الثواب والعقاب بالمعنى الديني لهما . وهذا ما قال به ابن عربي . إذ أنه ذهب إلى أن مآل الخلق جميعاً إلى النعيم المقيم لأن رحمة الله وسعت كل شيء ، ولأن الشرور والمعاصي من رحمة الله إذ أنها من الموجودات التي وسعتها الرحمة الإلهية ولأنه لا يمكن ، في مذهب كهذا ، أن يعذب كافر بالمعنى الديني لكلمة عذاب . ولهذا يقول ابن عربي مثلا في فص حكمة نفسية في كلمة يونسية : « وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم ولكن في النار ، إذ لابد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون بردا وسلاما على من فيها وهذا نعيمهم . فنعيم أهل النار - بعد استيفاء الحقوق - نعيم خليل الله حين ألقى في النار ». أما الاختلاف بين أهل الجنة وأهل النار فاختلاف في درجة كل من الطائفتين في المعرفة بالله ومرتبتهم في التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق . ولذلك نجده يؤول معنى العذاب بأنه مما يستعذبه الإنسان. ونجده كذلك يؤول معنى الريح الذى فيها عذاب أليم والذى أرسلها الله على عاد قوم هود بأنها إشارة إلى ما فيها من الراحة .

وفي هذا كله تكذيب للمعاني التي قدمها القرآن للجنة والنار ، وللثواب والعقاب والتي يجب على كل مسلم مؤمن أن يؤمن بها . وفيه - بالنسبة إلى قوم هود - تكذيب لما أورده الذكر الحكيم في عذابهم . إذ يقول الله تعالى فيهم : « قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب » (٧ : ٧١) . ويقول : « فكذبوه فأنجيناه والذين معه برحمة منا وقطعنا دابر الذين كذبوا بآياتنا وما كانوا مؤمنين » (٧ : ٧٢) . ويقول : « وتلك عاد جحدوا بآيات ربهم

وعصوا رسله ، واتبعوا أمر كل جبار عنيد ، وأتبعوا فى هذه الدنيا لعنة ، ويوم القيامة ، إلا أن عاد كفروا ربهم ، ألا بُعدا لعاد قوم هود » (١١ : ٥٩ ، ٦٠) .

ثم أن ابن عربى يزعم أن الحق تلبس بالخلق ، لا بل رتلبس بالأشياء المادية . وفيما يتعلق بهذه الأخيرة ، نجده يستدل بآيات يحرف معناها لتتلاءم مع مذهبه . مثال ذلك : « نودى أن بورك من فى النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين » (٢٧ : ٨) . ومثل : « نودى من شاطىء الوادى الأيمن من البقعة المباركة من الشجرة » (٢٨ : ٣٠) . أما تلبس الحق بالخلق فيزعم أنه على صورتين : صورة كلية فى الأنبياء لأن الأنبياء هى المجالى الكلية للحق ، ومن أوائل الكلمات الإلهية أو العقول الإلهية . ولهذا ينسب ابن عربى حكمة كل فص من « فصوص الحكم » إلى كلمة من كلمات الرسل باعتبار أن روح كل فص من هذه الفصوص هو نبى من الأنبياء أو هو الحق متجليا فى صورة ذلك النبى . الأمر الذى يخالف ما نعلمه عن الأنبياء من أنهم بشر مثلنا . بل ان ابن عربى لا يكتفى بهذا . إذ يذهب إلى أنه بجانب هذه الصورة الكلية لتجلى الحق فى الخلق ، فإن هناك صورة جزئية له تتمثل فى تجليه فى كل إنسان من ذكر أو أنثى . لكن تجليه فى الأنثى أو فى صورة المرأة أتم وأكمل فى رأى ابن عربى . وذلك لأن الله عنده فاعل ومنفعل فاعل لتعينه فى صورة رجل ، ومنفعل لتعينه فى صورة امرأة تواقع رجلا . غير أن المرأة ليست منفعلة فقط ، بل تُعتبر فاعلة كذلك من ناحية شدة تأثيرها فى الرجل وجذبها له . ولهذا فهى منفعلة فاعلة . وبهذا الاعتبار فإنها تشترك مع الحق فى جمعها بين الفعل والانفعال ، وكان تجلى الله فيها ـ من هذه الناحية ـ أتم وأكمل من تجليه فى الرجل . ولهذا نجد ابن عربى يقول فى « فص حكمة فردية فى كلمة محمدية » أن « من أحب النساء على هذا الحد

فهو حب إلهى . ومن أحبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه علم هذه الشهوة » . ويقول إن النبي صلى الله عليه وسلم أحب النساء لكمال شهود الحق فيهن ويقول : « وإنما حبب (أى الله) إليه النساء فحن إليهن لأنه من باب حنين الكل إلى جزئه » . . . : إلى غير هذه الأقوال الغريبة التى أباح فيها ابن عربى لنفسه التأويل من غير حدود ولا شروط ، فافترى على الله والقرآن والسنة افتراءات لا تتنافى فقط مع جوهر العقيدة بل مع الذوق العام ومع الصورة التى يحرص كل مؤمن غيور على إيمانه أن يحتفظ بها لمعبوده وإلهه : تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

ومخطوط البقاعى : « تنبيه النبي على تكفير ابن عربى » زاخر بأسماء عديد من الفقهاء ومشايخ الإسلام من رجال القرن السابع والثامن والتاسع الهجرى ممن حكموا بتكفير ابن عربى . والمعروف أن تقى الدين بن تيمية الحنبلى هو أكبر من قاد حملة شعواء ضد ابن عربى (أنظر مثلا مجموع الرسائل والمسائل ـ الجزء الثانى) . لكن البقاعى لا يذكر من بين أسماء الفقهاء ومشايخ الإسلام ممن كفروا ابن عربى إلا من كان خصما لابن تيمية ، وإن كان اشترك معه فى الهجوم على ابن عربى ، وذلك ليطمئن القارىء إلى أن الحكم الذى أصدره هؤلاء الفقهاء على ابن عربى كان حكماً موضوعيا لم يتجنوا فيه عليه بشىء . ومن هؤلاء الفقهاء السكونى والبساطى والإمام زين الدين العراقى وسعد الدين التفتازانى وعبد العزيز بن عبد السلام وقاضى القضاة بدر الدين محمد بن جماعه والتقى السبكى الشافعى والزواوى المالكى والبكرى الشافعى ولسان الدين بن الخطيب وسراج الدين البلقينى وأبو الفضل بن حجر وشمس الدين الذهبى وغيرهم لا بل إن علاء الدين البخارى الصوفى الذى يؤمن بالكشف قد حكم هو الآخر مع كل هؤلاء الفقهاء ومعظمهم من أئمة الأشاعرة ، ليس فقط بأن ابن

عربى شيخ سوء وكذاب ، وضال مضل ، وليس فقط بأنه كافر ، بل حكموا كذلك بتكفير كل من اعتقد فى كتبه أو صدق ما فيها من إفك وضلال ، وأوّل معانى الآيات القرآنية كما أولها هو .

* * *

٢ — دفاع جلال الدين السيوطى عن ابن عربى :

يقول جلال الدين السيوطى فى المخطوط الذى أشرت إليه سابقا وهو المرسوم ب « تنبيه الغبي فى تبرئه ابن العربى » مايلى :

« اختلف الناس قديما وحديثا فى ابن عربى . ففرقة تعتقد ولايته وهى المحقة . ومن هذه الفرقة الشيخ تاج الدين بن عطاء الله من أئمة المالكية والشيخ عفيف الدين اليافعى من أئمة الشافعية . فإنهما بالغا فى الثناء عليه ووصفه بالمعرفه . وفرقة تعتقد ضلاله وهم طايفة كثيرة من الفقهاء ومنهم فرقة سكتت فى أمره ومنهم الحافظ الذهبى فى الميزان . وعن الشيخ عز الدين بن عبد السلام فيه كلامان : الحط عليه ، ووصفه بأنه القطب . والجمع بينهما ما أشار إليه الشيخ تاج الدين بن عطا الله فى لطايف المنن أن الشيخ عز الدين كان فى أول أمره على طريقة الفقهاء من المسارعة إلى الإنكار على الصوفية . فلما حج الشيخ أبو الحسن الشاذلى ورجع جاء إلى الشيخ عز الدين قبل أن يدخل بيته وأقرأه السلام من النبى صلى الله عليه وسلم ، فخضع الشيخ عز الدين ولزم مجلس الشاذلى من حينئذ وصار يبالغ فى الثناء على الصوفية لما فهم طريقهم على وجهها ، وصار يحضر معهم مجلس السماع ويرقص فيها . وقد سئل شيخنا شيخ الإسلام بقية المجتهدين شرف الدين المناوى عن ابن عربى فأجاب بما حاصله أن السكوت عنه أسلم . وهذا هو اللايق بكل ورع يخشى على نفسه .

« والقول الفصل عندى فى ابن عربى طريقة لا يرضاها فرقتا أهل العصر لا من يعتقده ولا من يحط عليه . وهى اعتقاد ولايته وتحريم النظر فى كتبه .

« فقد نقل عنه هو أنه قال نحن قوم يحرّم النظر فى كتبنا . وذلك أن الصوفية تواضعوا على ألفاظ اصطلحوا عليها وأرادوا بها معانى غير المعانى المتعارفة منها . فمَن حمل ألفاظهم على معانيها المتعارفة بين أهل العلم الظاهر كَفَر أو كفّر . نص على ذلك الغزالى فى بعض كتبه وقال إنه شبيه بالمتشابه فى القرآن والسنة ، من حمله على ظاهره كفر ، وله معنى سوى المتعارف منه . فمن حمل آيات الوجه واليد والعين والاستواء على معانيها المتعارفة كفر قطعا . والمتصدى لكفر ابن عربى لم يخف من سوء الحساب وأن يقال له : هل ثبت عندك أنه كافر ؟ فإن قال : كتبه تدل على كفره . أفا من أن يقال له هل ثبت عندك بالطريق المقبول فى نقل الأخبار أنه قال هذه الكلمة بعينها وأنه قصد بها معناها المتعارف . والأول لا سبيل إليه لعدم سند يعتمد عليه فى مثل ذلك . ولا عبرة بالاستفاضة الآن . وعلى تقدير ثبوت أصل الكتاب عنه فلابد من ثبوت كل كلمة كلمة لاحتمال أن يُدَس فى الكتاب ماليس من كلامه من عدو أو ملحد . وهذا شرح التنبيه للجبلى مشحون بغرايب لا تعرف المذهب . وقد اعتذر عنه بأنه لعل بعض الأعداء دس فيه ما أفسده حسدا له . والثانى أنه قصد بهذه الكلمة كذا لاسبيل إليه أيضا . ومن ادعاه كفر ، لأنه من أمور القلب التى (يطلع عليها إلا الله . وقد سأل بعض أكابر العلماء بعضَ الصوفيه فى عصره : ما حملكم على أن اصطلحتم على هذه الألفاظ التى يُستَشنَعُ ظاهرها ؟ فقال : غيرة على طريقنا هذا أن يدعيه من لا يحسنه ويدخل فيه من ليس من أهله والمتصدى للنظر فى كتب ابن عربى أو قراءتها لم ينصح نفسه ولا غيره

بل ضر نفسه وضر المسلمين كل الضرر . ولا سيما إن كان من القاصرين فى علوم الشرع والعلوم الظاهرة فإنه يَضِل ويُضِل .

« وعلى تقدير أن يكون المقرئ لها عارفا ، فليس من طريقة القوم إقراء المريدين كتب التصوف ، ولا يؤخذ هذا العلم من الكتب . وما أحسن بعض الأولياء لرجل وقد سأله أن يقرأ عليه تائية ابن الفارض فقال له : دع عنك هذا . من جاع جوع القوم ، وسهر سهرهم رأى مارأوا . والواجب على الشاب المستفتى عنه التوبة والاستغفار والخضوع لله والإنابة إليه حذرا من أن يكون أذى وليا لله ، فيؤذيه الله بحرب . فإن امتنع من ذلك وصمم فتكفيه عقوبة الله عن عقوبة المخلوقين . وماذا عسى أن يصنع فيه الحاكم أو غيره . هذا جوابى فى ذلك والله أعلم » .

هذا مضمون رأى السيوطى فى الدفاع عنه . فهو يعتقد الولاية فى ابن عربى ولكنه يحرم كتبه . ولعل مبعث هذا الرأى الذى رآه السيوطى خشيته من الأولياء واعتقاده فى أن من آذى وليا ، شن الله عليه حربا شعواء ، كما يقول هو فى النص السابق . وعلى أى حال ، فإن دفاع السيوطى عن ابن عربى لا يتضمن أى تحليل لمذهبه فى وحدة الوجود ، ولا يدل على أنه موافق على ما انتهى إليه من آراء غريبة ، بل العكس هو الصحيح ، لأنه نادى بتحريم كتبه .

لكن مبدأ تحريم الكتب وقفل النوافذ وحبس الثقافة لا يتمشى مع منطق القرن العشرين وتأباه روح معصر التى تدعونا إلى فتح جميع النوافذ والاطلاع على كل التيارات والاتجاهات ، سواء كان ذلك فى أمور الفلسفة أو الدين والسياسة . ولهذا فنحن لا نوافق السيوطى فى مناداته بتحريم كتب ابن عربى . أما الاعتقاد فى ولاية ابن عربى ، فقد يكون له مايبرره،

لكن ابن عربى لا يقدم لنا نفسه فى كتبه وتحليلاته فى المعرفة والوجود على أنه ولى بل على أنه فيلسوف . فابن عربى يقدم لنا مذهبا متكاملا فى الوجود ونظرية ميتافيزيقية شاملة فى المعرفة والكون والوجود الإلهى . وقد أدى به حرصه على تدعيم جوانب هذه النظرية الميتافيزيقية إلى التورط فى آراء غريبة ، باعدت بينه وبين جوهر العقيدة . وأوقعته فى تأويلات لا يوافقه عليها عامة المسلمين . قد يقال فى مجال الدفاع عن ابن عربى أنه لم يقدم هذه التأويلات إلا بناء على تجربة صوفية فريدة . وحالة شهودية من طراز خاص . عاين فيها ربه . فأنطقه الحق بما قاله . لكن ابن عربى لا يقدم لنا هذه الآراء والتأويلات على أنها تجربة صوفية ذاتية . بل على أنها تمثل حقيقة وجودية موضوعية . وهو يدعونا إلى أن نؤمن بما يقول ويدعى . يدعونا مثلا إلى أن نؤمن بأن عبادة الأوثان ليست شركا . وبأن الحق متلبس بالخلق على هذه الصورة الشنيعة التى قدمها لنا فى الفصوص . ويفترى فى هذا كله على الأنبياء افتراءات وأكاذيب تتنافى مع ما ورد فى شأنهم وأخبارهم فى التنزيل الإلهى .

ومن أجل هذا كله ، فنحن لا نوافق ابن عربى على هذه الآراء الغريبة التى أدلى بها . وهذا هو غاية ما نستطيع أن نقرره بشأنه . أما تكفيره ، فهذا ليس من شأننا أن نقطع فيه ، وأمره فى هذا متروك إلى الله إن شاء عفا عنه ، وإن شاء حكم بتكفيره . أما هؤلاء العلماء والمشايخ والفقهاء الذين وافقوا ابن عربى على آرائه وانتصروا لها والذين أورد أسماءهم السيوطى فى « تنبيه الغبى فى تبرئة ابن عربى » من أمثال سراج الدين الهندى الحنفى وولى الدين محمد بن أحمد الملوى أحد علماء الشافعية (توفى عام ٧٧٤هـ) وأبو ذر أحمد بن عبد الله العجمى أحد من كان يشغل الناس فى المعقول (توفى عام ٧٨٠ هـ) وشمس الدين ابن ابراهيم بن يعقوب المعروف بشيخ

الوضوء ونجم الدين الباهى (توفى عام ٨٠٢ ﻫ) واسماعيل بن ابراهيم الجبرتى ومجد الدين الشيرازى صاحب القاموس (توفى عام ٨٢٩ ﻫ) وشمس الدين البساطى المالكى وغيرهم وغيرهم ، نقول إن لهؤلاء العلماء والمشايخ والفقهاء والأجلاء أن يروا مايروه فى مذهب ابن عربى ، ولهم مطلق الحرية فى هذا ، لكن قد يكون مبعث رأيهم هذا أنهم لم يحللوا مذهب ابن عربى تحليلا كافياً من الناحية الفلسفية ومن ناحية النتائج الخطيرة التى يؤدى إليها ، وقد يكون مبعثهم خشيتهم من الأولياء وكراماتهم ، أو عدم تفرقتهم بين وحدة الشهود ووحدة الوجود . . إلى غير هذا من الأسباب : أما نحن فلا نعتقد أن آراء ابن عربى ـ أو ظاهر هذه الآراء على الأقل ـ تتمشى مع عقيدة ، الأصل فيها أن الله مقدس عن الحلول فى الزمان ، منزه عن المماسة والاستقرار ، لم يرتبط وجوده بلحظة مختارة فى الزمان ، كما هو الحال فى إله المسيحية مثلا ، ولم يتلبس بالكون أو الخلق . ولا بأى جزء من هذا أو ذاك ، بل كان وجوداً بائناً عن الخلق والطبيعة غير ممازج لهما أو لأحدهما بوجه من الوجوه .

* * *

٣ — ابن سبعين :

هو أبو محمد عبدالحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر بن سبعين الأشبيلى. ولد فى مرسية عام ٦١٤ ﻫ . ودرس العربية والآداب بالأندلس . ثم رحل إلى سبتة . واشتهر أمره . وروى عنه أنه قال عن النبى صلى الله عليه وسلم: « لقد تحجر ابن آمنة واسعاً بقوله لا نبى بعدى » . ورحل إلى المشرق . وقيل إنه نفى من المغرب لقوله فى الرسول إنه تحجر . وكانت شهرته بصفة خاصة فى علم الحروف وصنف فيه « كتاب الحروف الوضعية فى الصور

الفلكية » ، وكتاب « شرح كتاب إدريس عليه السلام الذى وضعه فى علم الحرف » ، و « كتاب البدو » و « كتاب اللهو » . وقد اشتهر ابن سبعين فى أوربا خصوصاً بردوده على الأسئلة الفلسفية التى كان قد وجهها الملك فردريك الثانى علماء سبتة فى الكتاب المعروف باسم « مسائل صقلية » وصحة عنوانه « أجوبة يمنية عن مسائل صقلية » (انظر الصحيفة الأسيوية journal Asistique, S. VII, t. 14, P. 341) . وكتابه الرئيسى فى التصوف هو كتاب « لابد للعارف » ، ويبدو أن صحته هو « بد العارف » . وحج ابن سبعين مرات كثيرة ومات بمكة عام ٦٦٩ هـ ، وقيل إنه فصد يديه وترك الدم يجرى حتى تصفى ومات . ومعنى هذا أنه انتحر .

ويروى لنا ابن دقيق العيد بصدد صعوبة أسلوب ابن سبعين ما يلى : « جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر وهو يسرد كلا ماتعقل مفرداته ولا تعقل مركباته » .

ويذكر لنا ابن عباد الرندى(١) (توفى عام ٧٩٢ هـ أو ١٣٩٠ م) وهو الآخر شيئاً عن صعوبة أسلوب ابن سبعين على النحو التالى : وما زال قلبى سبعين (يوماً) فى منزع ابن سبعين ، لا لإنكار عليه ، ولا لاعتقاد شىء مما نسبه أهل الجهل المركب إليه ، ولكنى رأيت كلامه كثيراً مايعذب ، ويعنى القلب ويُتعب ، وحينئذ لايحصل لى منه شىء يشفى صدرى ، ولا يثلج به خاطرى وسرى . . فبينما أنا فى كلامه أطلع وأهبط وأخبط وأخلط ، وأتوقل كل جبل ، واستنزل معانى كلامه بلطائف الحيل ، وأكابد

(١) شارح للصوفى المصرى الشاذلى ابن عطاء الله السكندرى (انظر كتاب الرندى : غيث المواهب العلية بشرح الحكم العطائية) . وقد ولد بمدينة رندة بجنوب الأندلس عام ٧٣٣ هـ وتوفى بمدينة فاس .

فى حمل مجلده التعب والأين ، وأكد فى النظر فيه بالقلب والعين ، إذ انقلبت عنه صفر اليدين ، بخفَّى حنين ، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها » ، لكن الشيوخ هم الذين يلينون الحديد ، ويقربون البعيد ، وقد شفر منهم الزمان والمكان ، وصاروا فى خبر كان . وكان الشسترى عندى أقرب مأخذاً من كلامه أعنى كلام ابن سبعين . وأما أزجاله ففيها حلاوة . وعليها طلاوة » (انظر ماسينيون : مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام . باريس ١٩٢٩ . ص ١٤٦ — ١٤٧) .

* * *

ونستطيع أن نستخلص من النصوص التى اقتبسها ماسينيون من كتاب: بد العارف (مخطوط فى برلين : Berlin, Wetzsein I1, 1524. f. 696) وكتاب « أجوبة يمنية عن مسائل صقلية » وهو المعروف باسم « مسائل صقلية » تولى فيها ابن سبعين الإجابة على أسئلة الملك فردريك الثانى (مخطوط فى أكسفورد (Oxford, f. 316a) وكلاهما لابن سبعين ، ونشرها ماسينيون فى « مجموع نصوص لم تنشر (ص ١٣٢ — ١٣٤) نستطيع أن نستخلص من هذه النصوص بعض آراء هذا الفيلسوف الصوفى .

فابن سبعين يقول إن الروح جوهر روحانى وينقد الأشاعرة الذين « يعتقدون فى الأرواح أنها جسوم لطيفة وفى العقول أنها صفات للعقلاء وأنكروا الجواهر الروحانية وأقاموا الدليل على أن ذلك باطل . ومحال أن لا موجود إلا الجوهر الجسمانى والأعراض الخاصة . وإذا ذكر لهم الروحانى وما عليه من الشرف والرفعة والنزهة كفروا القايل لذلك وقالوا له هذا هو إله وفى هذا من النقض ما فيه أن اعتقدوا فى الحق أنه بمنزلة النفس فإن البرهان على وجود الجوهر المفارق للمادة ظاهر وجلى وهم يجعلونه الحق فقد قالوا إن النفس هو الحق وهذا يلزمهم إذا تدبر وعلم .

وقد شعر الغزالى بهذا وفرق بين الروح والإله والنفخ والتسوية » . وعلى رأس الأشاعرة الذين وجه ابن سبعين إليهم النقد فى إنكارهم الجواهر الروحانية أستاذ الغزالى . إمام الحرمين الجوينى (توفى عام ٤٧٨ ﻫ) الذى ذهب فى كتابه « الإرشاد » إلى أن الروح شىء مادى . ولهذا لم يتورع ابن سبعين فى وصفه بأنه « أبو جهل » وبأنه شبيه فى جهله ب « هامان » (وصحته فرعون) الذى ظن أن العود إلى الله عز وجل إنما يكون على سلم حسى . فقال لهامان : « يا هامان ابن لى صرحا . » لكن هذا النقد الذى وجهه الجوينى إلى الأشاعرة بوجه عام . وإلى الجوينى بخاصة . لم يمنعه من أن ينصف بعض الأشاعرة من أمثال ابن فورك « الذى رجع إلى الحق » واعتقد ما يعتقده الصوفية من أن الروح ليست مادية . والباقلانى الذى « قال بالجوهر المفارق ورمى مذهب الأشعرية بالتمويه والمخارق ورمزه ولم يصرح به وكتمه فى سره وفى قلبه » . والغزالى الذى « قال بالجواهر الروحانية فى جميع كتبه وصرح بها ومال بجملته إليها . . . وبرهن على الجوهر المفارق فى « النفخ والتسوية » وفى « الإحياء » و « المضنون به على غير أهله » وبحث عنه ولم يقصر . وإن كان فى ذلك مقتصرا » .

وحرص ابن سبعين على إثبات روحانية النفس يرجع إلى سببين : أولهما أن هذا يتمشى مع مزاجه الصوفى الذى يختلف عن مزاج الفلاسفة واتجاهاتهم العقلية . وقد قدم لنا فى هذا السبيل نقدا لأشهر فلاسفة الإسلام سنعرض له الآن . وسيتضح لنا من خلاله وقوف ابن سبعين إلى جانب الفيلسوف الذى يرى أنه قاوم التراث اليونانى . بصورة أو بأخرى . ووصفه ـ على العكس من ذلك ـ الفلاسفة المشائين بأنهم « مقلدون » . وثانيهما أن القول بروحانية النفس بدا لابن سبعين أنه المخرج الوحيد من الوقوع فى وحدة وجود شاملة . على نحو ما نجد ذلك عند معاصره محي

الدين بن عربى . وذلك لأن إنكار السواد الأعظم من الأشاعرة لروحانية النفس سيؤدى حتما إلى القول بأن الفاعل الحقيق المباشر لكل ما يحدث فى الكون إنما هو الله . وبأن الحق متلبس بكل مافى الوجود تلبسا تمحى معه الشخصية الفردية لكل إنسان . وابن سبعين من أنصار وحدة الوجود. ولكنه فيما يبدو ـ لا يريد أن يطغى حلول الحق فى عالم الخلق على شخصية الإنسان وتفردها .

(Louis Massignou : Ibn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane. Mémorial Henri Basset publié per l'Institut des Hautes-Etndes Marocaines, Paris, Paul Geuthner, 1928, p. 124).

يقول ابن سبعين فى معرض نقده لفلاسفة الإسلام ، ذلك النقد الفريد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية والذى لانجد شبيها له ـ من بعض الجوانب فقط ـ إلا عند ابن طفيل فى قصته « حى بن يقظان » ، عن ابن رشد مايلى : « وهذا الرجل (ابن رشد) مفتون بأرسطو ومعظم له ويكاد أن يقلده فى الحس والمعقولات الأولى . ولو سمع الحكيم يقول إن القايم قاعد فى زمان واحد لقاله هو به واعتقده . وأكثر تواليفه من كلام أرسطو ، إما يلخصها وإما يمشى معها فى نفسه قصير الباع ، قليل المعرفة ، بليد التصور غير مدرك . غير أنه إنسان جيد قليل الفضول ، ومنصف ، وعالم بعجزه ولا يعول عليه فى إجتهاده فإنه مقلد لأرسطو » . لكننا نستطيع أن نرد على ابن سبعين ونقول إنه لم ينصف ابن رشد ، وأنه عرف شيئاً وغابت عنه أشياء ، وأنه لم يطلع على جهود ابن رشد فى التوفيق بين الحكمة والشريعة ، خاصة منها ما عرضه فى كتابى « فصل المقال » و « مناهج الأدلة » .

وعن الفارابى يقول : «وأما الفارابى اضطرب وخلّط وتناقض وتشكك فى العقل الهيولانى وزعم أن ذلك تمويه ومخرقة . ثم شك فى النفس الناطقة هل غمرتها الرطوبة أو حدثت بعد ، وتنوع إعتقاده فى بقاء النفوس بحسب ما ذكر فى كتاب الأخلاق وكتاب الملة الفاضلة والسياسة المدنية . وأكثر تواليفه فى المنطق وعدة كتبه نحو ٧٥ كتاباً وفيها من الإلهيات ٩ ، وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير ومات وهو مدرك ومحقق ، وزال عن جميع ما ذكرته ، وظهر عليه الحق بالقول والعمل ، ولولا خوف التطويل لذكرت ذلك مفصلا » .

أما حكمه على ابن سينا فهكذا : أما ابن سينا فموه مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة . وما له من التواليف لا يصلح لشىء . ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية . ولو أدركها لتضوع ريحها عليه ، وهو فى العين الحمية ، وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون ، والذى فيها من عنده فشىء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه . والشفاء أجل كتبه، وهو كثير التخبط ومخالف للحكيم ، وإن كان خلافه له مما يشكر له . فإنه بين ما كتمه الحكيم وأحسن ما له فى الإلهيات التنبيهات والإشارات وما رمزه فى حى بن يقظان . وعلى أن جميع ما ذكره فيها هو من مفهوم النواميس لأفلاطون وكلام الصوفية . وركّب شبه ذلك للتمدن والبحث الفلسفى ، وهما مما لا يعول عليه ولا يسمع منه » . والذى يهمنا فى هذا الحكم ما نشتمه من مزاج ابن سبعين الصوفى ، ومن وقوفه إلى جانب الفلسفة المشرقية ، ومن حكمه على ابن سينا بأنه غير صادق فى زعمه بأنه صاحب فلسفة مشرقية ، وفوق هذا كله ، إنتصاره لمن يقف ضد أرسطو وقوله فى

ابن سينا إنه « كثير التخبط ، ومخالف للحكيم (أرسطو) ، وإن كان خلافه له مما يشكر له » .

وحكمه على الغزالى على هذا النحو : « وأما الغزالى فلسان دون بيان ، وصوت دون كلام ، تخليط يجمع الأضداد ، وحيرة تقطع الأكباد ، مرة صوفى ، وأخرى فيلسوف ، وثالثة أشعرى ، ورابعة فقيه ، وخامسة محيَّر . وإدراكه بالعلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت ، فى التصوف كذلك ، لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذى دعاه لذلك من عدم الإدراك ، ورأى فى النفس من الصور المجردة التى تظهر للمتخلق فى الغزلة ، وظنه أن ذلك حق ، وأنه حقيقة الوصول . وذلك إنما هو فى النفس من حيث هى نفس . فما الحق بعد ذلك . وما العلم . والظاهر من هذا الرجل أن صُوَر النفس والعقل المستفاد كانت غايته . وينبغى أن يعذر ويشكر لكونه من علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور ، ولكونه عظّم التصوف ، مال بالجملة إليه ومات عليه ، بحسب ما أعطاه كلامه ، وفهم من أغراضه ، وهو يعتقد فى العقل ما يعتقده الفيثاغوريون فإنهم يطلقون العقل على الذى يطلقون النفس ، ولا يبحثون عنه بحث غيرهم . وهذا يُفهم من كلامه فى المعارج العقلية ، وفى شرح عجائب القلب عندما قال جميع ذلك لطيفة يعنى العقل والروح والنفس ، وكذلك فى تقسيمه الأرواح فى مشكاة الأنوار ، وما أشار إليه فى كيمياء السعادة ، وغير ذلك من كتبه . وكتابه على أكثر ما يظهر فى أكثر كلامه هو رسائل إخوان الصفا . فإنه فى الفلسفة ضعيف مثل أصله . وإن كانت الحكماء قبلُ يطلقون النفس على ما يطلقون العقل ، وأن الجواهر الروحانية لا تتنوع ولا تختلف ، فهم لا يضيّعون الرتب العقلية والعقول المادية والكلام عليها . والذى أراده الغزالى لا يصح فإنه أراد يفهم إطلاق العقل والنفس من التصوف بصناعة القدماء

وإصطلاحهم ، فلا هو خلّص التصوف ولا هو قيل فيه ، وهو مع ذلك كله موقوف وقادح بالذى ظهر له عندما جرّد نفسه فانفرد ، وذلك شيء يصله المحرور ويظفر به بأيسر تناول المغرور ، والحق عزيز إعتز عليه وعلى من ذكر قبل » .

* * *

ولننتقل من نقد الفلاسفة الإسلاميين إلى ما يهمنا هنا بصفة خاصة وهو آراء ابن سبعين فى التصوف .

يقول ابن سبعين إن الدخول إلى منزل الحق والوصول إليه إما أن يكون بشفع ، وهو الدخول عن طريق الوجود المقيد ، وإما أن يكون دخولا غير مقيد ، وهو الدخول فى الوجود المطلق . والأول يكون بالعلم، لأن العلم هو أعم « الأينات الروحانية » . وتستطيع أن تختبر هذا بنفسك فى صناعة التركيب (أى تركيب المقدمات والنتائج فى جميع العلوم الاستدلالية العقلية) . وذلك مثل « إختبارك فى الأينات الجسمانية كما تقول الفكر « فى » النفس والنفس « فى » العقل الفعال والعقل الفعال « فى » الكلى والكلى « فى » الكلمة والكلمة « فى » ذات الحق » . وطلب الحق بالعلم هو طلب المعلول بالعلة ، وهو ما يقف عنده العلماء . وهذا الدخول المقيد إلى الحق لا يطلبه العلماء فقط بل يطلبه بعض السادة الصوفية ، إلا عن طريق العقل هذه المرة ، ولكن بالإرادة والذكر . إلا أن هذا الطلب عند ابن سبعين طلب بشفع أيضاً . وذلك لأن الإرادة الحقة التى يكون بها الدخول المطلق إلى الله « لا تكون ميلا ولا قوة حادثة ولا إنفعالا ولا صفة غبطة ولا تَمَنٍّ ولا إستحباب ، وإنما هى دائرة ونقطتها ذاتها ، ولا أول ولا آخر ، ولا محمول ولا موضوع ، وكأنها مريد ، وهى هو ، وهو هى ،

وكلام ابن سبعين هنا معناه أن الإرادة الحقة عند الصوفي تعني أنه لا إرادة، ويذكرنا حديثه فيها ووصفه لها بأنها دائرة نقطتها ذاتها بحديث ابن عربي عن الحائر الدائر، وبتفضيله له على من يمشي في خط مستقيم . وكذلك الذكر ، فقد يلجأ إليه الصوفي ولكنه ، عند خاصة الصوفية ، يُعَدُّ — كما يقول ابن العريف — معوقاً للشهود الحق ، لأنه من منازل العوام وحليتهم . وفي هذا يردد ابن سبعين هذين البيتين لبعض الصوفية :

بذكر الله تنفتح القلوب وتتضح المعارف والغيوب
وترك الذكر أفضل كل شيء فإن الحق ليس له مغيب

وإذا تركنا هذا الدخول المقيد إلى الله بنوعيه ، دخول العلماء ودخول بعض السادة الصوفية ، سنصل إلى الدخول المطلق وهو الذي تتحقق فيه وحدة الوجود ووحدة الشهود ، وفيه يصير المحقق شطاحا ، ويصيح وهو نشوان : « أنا الحق سبحاني ولا إله إلا أنا لأنه رحل إلى منزل لا يدخل فيه بشفع ولا بوجود مقيد ، وحصّل شروطه تلك ، ولم يضيع منها شيئاً ، وأنسته سكرة الوصول أن يفرق بين المطلق والمقيد ، ووجد الخطاب فأطلق الجواب ، وحفظ الشروط بما وسعه إلا أن قال أنا الحق . وإن كان محققاً ثابت القدم ، وحق لا حق وحق أن لا حق قال العجز عن درك الإدراك إدراك . فإن الذي يشطح ويقول أنا الحق هو إما في فترة من الفنا (ء) أو قرب منه . وكأنه آخر الرمق ، والقرب من الموت، أو غلبة مثل ما يحدث للمريض من الهذيان وطيبة البقا (ء) الذي يجده بعد الفنا (ء) . وبالجملة ، هو في غير تحقيق الوصول إذ هو حاضر ومخاطب . ومن مات لم يتكلم . والموت هناك حياة . فالشطاح غير ميت فهو غير حي حياة السادة » .

وفى هذه المرحلة نتعلم كيف نخرج من وجودنا لأن هذا هو الأصل فى الوصول . يقول ابن سبعين : « وفيها يقول الفارابى الغلط الذى يعسر علينا فهمه والتحرز فيه هو خروجنا عن وجودنا ، ومعرفته هو الأصل فى الوصول . والإسكندر يقول فيها : التفويض لله عز وجل أحق من جميع ما يكتسب ويطلب . فالغلط فى غيره يعالج وهذا لا علاج فيه . . وفى ذلك رد على الحكيم فى العقل الهيولانى . ولولا خوف التطويل لبينت ذلك . وفى ذلك يقول ثامسطيوس لما كانت العلة الأولى العلية وجدتها ذاتية ، وكان غيرها لا وجود له إلا مايسرى له فيها ، فإن الشيء لا يطلق إلا عليها ، وذاتها المقدسة الجميلة موصوفة بذلك فى الأزل الأقدم ، وهى متقدمة على جميع الموجودات بالذات . فإذا إستحقت جميع ما ذكرنا فى أزلها فلا وجود لغيرها ولا ذات ولا شبه ولا حقيقة إلا فيها ، والوجود المستعار ليس بوجود ، وكذلك سائر ما ذكر . فلا وجود إلا هى . فهى الوجود والحق والشيء والذات . فنقول العدم لا ذات له ، والذات واحدة كما تقدم ، فلا وجود إلا تلك الذات . وفيها يقول الغزالى رحمه الله . لا إله إلا الله توحيد العوام ، ولا هو إلا هو توحيد الخواص . وفى ذلك يقول الحلاج رضى الله عنه : أنا الحق ، بمعنى لا إنية إلا واحدة » .

وإذا ثبتت العلة الحقيقية على هذا النحو ذهب المعلول . يقول ابن سبعين : « نعوذ بالقهقرة الوهمية إلى الوجود المقيد ، فنعلم ما لم نكن نعلم ، ونعتقد ما لم نكن نعتقد ، وحينئذ يحق لنا الوصول . وفيها يقول الحكيم : العلة الأولى أقرب لمعلولها من العلة الثانية القريبة له . وفيها يقول سقراط إذا حقق الوجود سلب عنا ، وإذا عقل عنه كان لنا) .

ويلخص ابن سبعين أقواله فى التصوف فى هذه الأبيات التى سنجد فيها إشراقا فى التعبير ، وسنجد فيها حلاوة وعليها طلاوة — كما قال عنها

ابن عباد الرندى فى تفضيله لزجل ابن سبعين على كتاباته الفلسفية المعقدة .
يقول ابن سبعين :

قل لمن طاف بكاسات الهوى ۞ ومال عن شربها لما ثمل
ما مقامات المحبين سواء ۞ لا ولا العلم جميعاً والعمل
ليس من فوه بالوصل له ۞ مثل من سيّر به حتى وصل
لا ولا الوصل عندى كالذى ۞ قرع الباب وللدار دخل
لا ولا الداخل عندى كالذى ۞ ساررره وهو للسّر محل
لا ولا من ساررره كالذى ۞ صار إياهم فدع عنك العلل
فمحوه عنه فيهم فانمحا ۞ ثم لما أثبتوه لم يزل
ذاك شىء علق القلب به ۞ لو تجلى ذاك للخلق قتل

٢ — التصوف العملي

لكن هذا التصوف النظري الفلسفي لم يكن اللون الوحيد للتصوف الذي عرفه المغرب في هذه القرون ، بل ولم يكن يمثل الجانب الهام من التصوف الذي طبع المغرب كله — إبان هذه الفترة — بطابعه الخاص ، وظلت سماته واضحة فيه حتى يومنا هذا . ذلك أن هذا التصوف النظري كان محصوراً في طائفة خاصة ولم يستطع التغلغل في صفوف الشعب ويؤثر فيها كما فعل التصوف العملي الذي سنعرض له الآن . ففي هذه القرون التي أعقبت تفكك الموحدين وسقوط دولتهم ، وشهد فيها المغرب هذه الفترة القلقة المفعمة بالاضطرابات السياسية وعرف إبانها الأطماع الأجنبية ، سرت في جميع أجزائه ، روح غريبة ، جعلت الشعب يقبل إقبالا لم يعرفه من قبل على أمور المجاهدة والكشف ، وينخرط في الزوايا والربط ، ويؤمن بالأولياء وكراماتهم ، ويتناقل خرقهم للعادات وإخبارهم بالمغيبات واحتجابهم عن الأنظار إلى غير ذلك من التصاريف ، وهو مأخوذ كأنه قد أصابه مس من الجن . ثم نجده يندفع في زيارة قبور هؤلاء الأولياء وأضرحتهم ، ويقيم حلقات الذكر حول قبابهم ، وتتشكل بهذا الطرق الصوفية التي ملأت البلاد من أقصاها إلى أقصاها ، بكل ما عرف لها من نظام كهنوتي دقيق ، يضم النقباء والنجباء والأبدال والأوتاد والمريدين . وانقسم المغرب كله إلى شيع ، هؤلاء يقولون نحن أتباع سيدي فلان وخدم الطريقة الفلانية ، وأولئك يقولون نحن أتباع هذا الشيخ الآخر وهكذا ، حتى انتهى الأمر بالمغاربة إلى عبادة أخرى تضارع عبادة الله سبحانه ، وهي عبادة المشايخ والأولياء .

ومن الطبيعي أن يصاحب هذا اللون من التصوف العملي قلة الثقة

فى الفلسفة وأن يقوم من المغاربة من يعلن حرباً شعواء عليها كما حدث فى المشرق الإسلامى عندما قام الغزالى وأعلن حربه عليها . ولم يكن هـذا المغربى الذى وكلت إليه هذه المهمة ، إلا المؤرخ عالم الاجتماع الأشهر ، عبد الرحمن بن خلدون .

ولد ابن خلدون فى تونس عام ٧٣٢ هـ (١٣٣٢ م) فى أسرة أندلسية كانت قد نزحت من الأندلس إلى تونس فى أواسط القرن السابع الهجرى . وقد عاش فى ظل دولة بنى حفص وبنى مرين . ورحل إلى الأندلس حيث توطدت العلاقة بينه وبين بنى الأحمر ملوك غرناطة ثم عاد إلى المغرب . ومنها إلى مصر حيث أمضى بها ٢٣ عاما ثم رحل إلى الشام حيث قابل تيمور لنك ، وعاد بعد هذا إلى القاهرة مرة أخرى حيث توفى بها عام ٨٠٨هـ (١٤٠٦ م) (أنظر التعريف بحياة ابن خلدون بقلمه فى الجزء السابع من كتاب العبر) .

وفى فصل عقده ابن خلدون فى المقدمة بعنوان «فصل فى إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » (ص ٤٧٣ — ص ٤٧٨ — طبعة عبد الرحمن محمد) يقول : « واعلم أن هذا الرأى الذى ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه . فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به فى الترقى إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله : فالوجود أوسع نطاقا من ذلك ويخلق ما لا تعلمون . وكأنهم فى اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم فى حكمة الله شىء » .

ثم يقرر ابن خلدون أن الوجود مادة وروح ، وأننا إذا أخضعنا المادة للعلم والبرهان ، فلن نستطيع ذلك مع الجزء الروحى من الوجود

والأشياء : « وأما ماكان منها فى الموجودات التى وراء الحس وهى الروحانيات ويسمونه العلم الإلهى وعلم ما بعد الطبيعة فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها » .

وهذا كله مقدمة لحديثه عن أمور الرياضة والكشف التى تميز المعرفة الصوفية ، إذ يقول : « فالنفس الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذى لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنها . وهذا الإدراك لا يحصل بنظر ولا علم ، وإنما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة . والمتصوفة كثيراً ما يعنون بحصول هذا الإدراك للنفس حصول هذه البهجة فيحاولون بالرياضة إماتة القوى الجسمانية ومداركها حتى الفكر من الدماغ . . . وهذا الذى زعموه بتقدير صحته مسلم لهم . وهو مع ذلك غير واف بمقصودهم » . فابن خلدون فى هـذا النص يوافق المتصوفة على طريقتهم فى المعرفة الذوقية التى تتم عن طريق الرياضة وإماتة القوى الجسمانية ومداركها ، ولكنه يقرر — والمتصوفة يوافقونه فى هذا تماما — أن هذه الوسائل ليست بكافية للوصول إلى غايتهم فى وحدة الشهود .

غير أن ابن خلدون بإدراكه الواسع وذكائه الحاد يوجه النقد التالى لرجال التصوف بعامة ، وللمتصوفة المغاربة بخاصة عند ما رآهم يعظمون من شأن كراماتهم وخرقهم للعادات ورأى عامة الشعب مفتوناً بهـــذه التصاريف واعتقد واهما أن التصوف ليس شيئاً آخر إلا هذا . يقول ابن خلدون : « ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعهما غالباً كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شىء منها . والروح من تلك العوالم . . . فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنيه والفتح الإلهى وتقرب ذاته فى تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى أفق الملائكة . وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة

فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ، وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم فى الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم . فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرفون ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه ، بل يعدون ما يقطع لهم من ذلك محنة ، ويتعودون فيه إذا هاجمهم . وقد كان الصحابة رضى الله عنهم على مثل هذه المجاهدة وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ لكنهم لم يقع لهم بها عناية » (مقدمة ابن خلدون ، ص ٤١٠) .
ثم ينبهنا ابن خلدون إلى أن الكشف عند الغزالى لا يكون صحيحاً كاملا إلا إذا كان ناشئاً عن الاستقامة ، وذلك « لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وإن لم يكن هناك استقامة ، كالسحرة والنصارى وغيرهم من المرتاضين . وليس مراد إلا الكشف الناشيء عن الاستقامة » (نفس المرجع ، نفس الصفحة) .

وقد أصاب ابن خلدون فى نقده هذا كبد الحقيقة . ومن الممكن أن نعد كلامه هنا نقداً عاما يوجه إلى التصوف بوجه عام عندما ينحدر على يد أدعياء الصوفية فى كل البلاد والعصور والأزمان ، فيتغير حاله ، وينقلب مآله ، ويصل إلى هذه الصورة التى قدمها لنا الشعرانى ، ينقد فيها الحالة التى وصل إليها التصوف المصرى فى عصره : « كان التصوف حالا فصار كاراً ، وكان احتساباً فصار اكتساباً ، وكان استناراً فصار اشتهاراً ، وكان إتباعا للسلف فصار إتباعا للعلف ، وكان عمارة للصدور فصار عمارة للغرور ، وكان تعففاً فصار تملقاً ، وكان تجريداً فصار ثريداً » (الشعرانى : الطبقات الكبرى ، ج ٢) .

• • •

ولننتقل بعد هذا إلى الحديث عن بعض الشخصيات الهامة التى تمثل التصوف العملى فى المغرب . وسيقتصر حديثنا عن المشايخ الثلاثة : سيدى أبى يعزى ، سيدى شعيب المعروف بأبى مدين ، سيدى الحلوى . ثم نعرض فى إيجاز النظام الطرق الصوفية فى المغرب .

• * •

١ — أبو يعزا يلنور :

اسمه ينطق بفتح العين وتشديد الزاى . أو بسكون العين وتخفيف الزاى ويكتب بالألف أو الياء . يلنور أى صاحب النور بالعربية . وهو ابن ميمون وقيل ابن عبد الله وقيل ابن ميمون بن عبدالله . يقول الكتانى فى « سلوة الأنفاس » عنه . « كان رضى الله عنه منقطعاً عن الخلق مجاب الدعوى صادق الفراسة حسن الخلق والخلق أسود اللون نحيف البدن معتدل الصوت كثير الحياء والعبادة . عمر طويلا زاد على المائة سنة بنحو الثلاثين سنة . وكان قطب عصره وأعجوبة دهره بلغ من مقامات اليقين مبلغاً لا يبلغه إلا الأفراد من العارفين . وكان لا يأكل شيئاً مما يأكله الناس . إنما يأكل الحشيش الذى لا يعتاد أكله . وأمره كله عجب وكراماته منقولة بالتواتر . . . وكان الشيخ ابو مدين رضى الله عنه يقول طالعت أخبار الصالحين من زمان أويس القرنى إلى زماننا هذا فما رأيت أعجب من أخبار أبى يعزى . وفى الطبقات المناوية أبو يعزى المغربى كان من أكابر أولياء المغرب ، جد واجتهد ، ولزم البرارى والقفار خمس عشرة سنة . وكانت الأسد والوحوش تأوى إليه والطيور تعكف عليه وإذا خاطبها عقلت كلامه وعملت به » (سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس : محمد بن جعفر بن إدريس الكتانى ، طبع المغرب فى ثلاثة اجزاء ، الجزء الأول ص ١٧٢) .

ويقول التادفى فى « قلائد الجواهر فى مناقب الشيخ عبد القادر » : (أقام الشيخ أبو يعز فى البر خمس عشر سنة لا يأكل إلا حب الخبازى وكانت الأسد تأوى إليه والطير تعكف عليه ، وكانت الأســـد إذا ضربت وافترست القفول وقطعت السبل جاء فأمسك بأذنها تنقاد له ذليلة ويقول لها يا كلاب الله ارتحلى من هنا ولا تعودى فتذهب ولا تُرى بعد ذلك فى ذلك المكان . وقال الشيخ محمد الأفريقى جاء المتحطبون يشكون إليه كثرة الأسد فى غابة يحتطبون منها فقال لخادمه إذهب إلى طرف الغابة ونادى بأعلى صوتك معاشر الأسد يأمركم الشيخ أبو يعزا أن ترحلوا من هذه الغابة فذهب وفعل ذلك فكانت الأسد ترى خارجة تحمل أشبالها حتى لم يبق فيها شيء ولم ير فيها بعد ذلك أسد . . . وجاء رجل من بعض أصحاب الشيخ أبى مدين إلى شيخه الشيخ أبو يعزا المذكور فى وقت جدب وقال إن لى أرضاً أقتات أنا وعيالى منها وقد أجدبت فقام الشيخ معه وأتى إلى أرضه ومشى فيها فأمطرت أرضه خاصة حتى رويت ولم يعدها المطر ولم تزرع أرض بالمغرب سواها) (كتاب قلائد الجواهر فى مناقب الشيخ عبد القادر الجيلانى تأليف الشيخ محمد بن يحي التادفى الحنبلى . وبهامشه كتاب فتوح الغيب للقطب الربانى الشيخ محمد عبد القادر الجيلانى — ص ١١٦ — ١١٧) . ويروى عنه محي الدين بن عربى ما يلى : « كان إذا زنى رجل أو سرق أو شتم أو فعل محرماً ثم دخل عليه يُرى ذلك العضو الذى منه العمل مخططاً تخطيطاً أسود . قال ابن عربى وكان لا يراه أحد إلا عمى من نور وجهه ومن عمى عند رؤيته الشيخ أبو مدين فكان لا يبصر واحد إلا إن مسح وجهه بثواب أبو يعزى فيرتد بصيراً ثم يعمى : وكان أهل المغرب تستشفوبه » (نقلا عن سلوة الأنفاس ، ص ١٧٣) .

وتوفى بالطاعون شهيداً فى أول شــــوال سنة إثنين وسبعين وقيل

إحدى وسبعين وقيل إحدى وستين وخمسمائة ودفن بقرابة تاغيا) (سلوة الأنفاس، ص ١٧٤) .

وقبر أبي يعزا من المزارات المشهورة بالمغرب وقد اعتنى العلويون بالقبر وأقام مولاى إسماعيل حوله معسكر الجيش الأفارقة الذى أنشأه . وإلى جواره يوجد قبر للا (ميمونة) التي يقال إنها كانت الزوجة الثانية لأبي يعزا

. . .

٢ — أبو مدين شعيب :

يقول صاحب قائد الجواهر عنه : « أحد أوتاد المغرب وأحد أركان هذا الشأن . . . وهو أحد من جمع الله له بين علم الشريعة والحقيقة وأفتى ببلاد المغرب على مذهب الإمام مالك بن أنس وتخرج بصحبته غير واحد من مشايخ المغرب مثل الشيخ عبد الرحمن بن حجون المغربي والشيخ محمد بن أحمد القرشي والشيخ عبد الله القشتاني الفاسي والشيخ القدوة الصالح الزكالى وغيرهم » . (ص ١٣٥) . ومن تلاميذ أبي مدين السيد أحمد الرفاعي الذى يقول عنه الصوفية إنه أحد الأربعة الذين يبرءون الأكمه والأبرص ويحيون الموتى بإذن الله .

ويقول صاحب البستان عنه : « سيد العارفين وقدوة السالكين . . . كان رحمه الله من أفراد الرجال وصدراً من صدور الأولياء والأبدال . جمع الله له بين الشريعة والحقيقة . . . وقد كان أبو مدين زاهداً فاضلا عارفا بالله تعالى خاض بحار الأحوال ونال أسرار المعارف خصوصاً مقام التوكل ، لا يشق غباره ولا تجهل آثاره . . وكان من أعلام العلماء وحفاظ

الحديث خصوصاً جامع الترمذى ، كان قائماً عليه ورواه عن شيوخه ، عن أبى ذر ، وكان يلازم كتاب الإحياء ويعكف عليه وترد عليه الفتاوى فى مذهب مالك فيجيب عنها فى الوقت » (ص ١٠٩ من البستان) .

وهو يروى عن نفسه ما يلى : « كنت فى أول أمرى وقراءتى على الشيوخ إذا سمعت تفسير آية أو معنى حديث قنعت به وانصرفت لموضع خال خارج فاس اتخذه مأوى للعمل بما فتح الله به على . فإذا خلوت به تأتينى غزالة تأوى إلىّ وتؤنسنى . وكنت أمر فى طريقى بكلاب القرى المتصلة بفاس . وإذا برجل من معارفى بالأندلس سلم على فقلت وجبت ضيافته فبعثت ثوباً بعشرة دراهم فطلبت الرجل لأدفعها له فلم أجده هنالك فخليتها معى . وخرجت لخلوتى على عادتى فمررت بقريتى فتعرض لى الكلاب ومنعونى الجواز حتى خرج من القرية من حال بينى وبينهم . ولما وصلت لخلوتى جاءتنى الغزالة على عادتها فلما شمتنى نفرت عنى وأنكرت على . فقلت ما أتى على إلا من أجل هذه الدراهم التى معى فرميتها عنى . فسكنت الغزالة وعادت لحالها معى . ولما رجعت لفاس جعلت الدراهم معى فلقيت الأندلسى فدفعتها له ثم مررت بالقرية فى خروجى للخلوة فدار بى كلابها وبصبصوا على عادتهم وجاءتنى الغزالة على عادتها فشمتنى من مفرقى إلى قدمى وأنست بى وبقيت كذلك مدة » (نفس المرجع ، نفس الموضع) .

ويذكر التادلى (ابن الزيات) فى التشوف إلى معرفة رجال التصوف أن رجلا جاء ليعترض عليه فجلس فى الحلقة فأخذ صاحب الدولة فى القراءة فقال له أبو مدين : أمهل قليلا . ثم التفت للرجل وقال له : لم جئت فقال : لأقتبس من نورك . فقال له ما الذى فى كمك ؟ فقال له مصحف . فقال له : افتحه واقرأ فى أول سطر يخرج لك . ففتحه وقرأ أول سطر فإذا فيه : الذين كذبوا شعيبا كأن لم يغنوا فيها الذين كذبوا شعيبا كانوا

هم الخاسرين . فقال له أبو مدين : أما يكفيك هذا ؟ فاعترف الرجل وتاب وصلح حاله » (نقلا عن صاحب البستان ، ص ١١١) .

أما أخباره مع أبي يعزى فمنها ما يرويه هو بنفسه :

« قصدته مع جماعة الفقراء فلما وصلنا إليه أقبل على الجماعة دونى . وإذا حضر الطعام منعنى من الأكل معهم ، وبقيت كذلك ثلاثة أيام فأجهدنى الجوع وتحيرت من خواطر ترد على . وقلت فى نفسى إذا قام الشيخ من مكانه أمرّغ وجهى فى المكان فقام ومرغت وجهى فقمت فإذا أنا لا أبصر شيئاً . وبقيت طول ليلتى باكياً فلما أصبح الصباح دعانى وقربنى فقلت له يا سيدى قد عميت ولا أبصر شيئاً ، فمسح بيده على عينى فعاد بصرى ، ثم مسح على صدرى فزالت عنى تلك الخواطر ، وفقدت ألم الجوع ، وشاهدت فى الوقت عجائب من بركاته . ثم أستأذنته فى الانصراف بغية أداء فريضة الحج . فأذن لى وقال لى ستلقى فى طريقك الأسد فلا يرعك ، فإن غلب عليك خوفه فقل له : بحرمة آل النور ألا انصرفت عنى . فكان الأمر كما قال. » (نقلا عن البستان ، ص ١٠٩ — ١١٠) .

ورحل أبو مدين إلى الشرق وتعرف فى عرفة بالشيخ عبد القادر الجيلانى . ثم رجع إلى بجاية وما زال أمره يشتهر حتى وشى به بعض علماء الظاهر عند يعقوب المنصور فبعث فى إحضاره . « فلما أخذ فى السفر شق أصحابه وتغيروا وتكلموا معه فسكتهم . وقال لهم : إن منيتى قربت ، وبغير هذا المكان قدرت ، ولا بد لى منه . . . وأنا لا أرى السلطان وهو لا يرانى . فطابت نفوسهم وذهب بؤسهم وعلموا أنه من كراماته ، فارتحلوا به على أحسن حال حتى وصلوا حوز تلمسان ، فبدت رابطة العباد فقال لأصحابه : ما أصلحه للرقاد . فمرض مرض موته . وتوفى رحمه الله عام ٥٩٤ هـ .

ومنذ ذلك التاريخ وقبر أبى مدين رابطة العباد يزار ويقصده السلاطين وقد أقام سلاطين بنوزيان (بنو عبد الواد) حوله جامعاً ومدرسة وحماما ومضيفة . وأبو مدين هو ولى تلمسان وحاميها . لكن فاس لم تنس أيام خلوته بها . وله حولها فى حى « أرميلة » مقام يزار ، ويجرى حوله جدول تشفى مياهه المحمومين عندما يتبركون بها ويغسلون فيها أقدامهم وأيديهم

(Le Culte des Sainto dans l'Islam Maghrelin, p. 8I)

ويذكر لنا الشعرانى فى الطبقات الكبرى أن ولده مدين هو المدفون بمصر بجامع الشيخ عبد القادر الدشطوطى ببركة القرع خارج السور مما يلى شرق مصر . (الشعرانى : الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٣١) .

ومن أقواله : الغيرة أن لا تعرف ولا تعرف — أغنى الأغنياء من أبدى له الحق حقيقة من حقه ، وأفقر الفقراء من ستر الحق حقه عنه — إذا ظهر الحق لم يبق معه غيره — شاهد مشاهدته لك ، ولا تشاهد مشاهدتك له — القريب مسرور بقربه والمحب معذب بحبه — الفقر أمارة على التوحيد ودلالة على التفريد ، وحقيقة الفقر أن لا تشاهد سواه — من كان الأخذ أحب إليه من الإعطاء فما يشم للفقر رائحة — الإخلاص أن يغيب عنك الخلق فى مشاهدة الحق — من عرف أحداً لم يعرف الأحد — الحق لا يراه أحد إلا مات فمن لم يمت لم ير الحق — إياكم والمحاكات قبل إحكام الطريق وتمكن الأحوال فإنها تقطع بكم عن درجات الكمال — الحضور مع الحق جنة والغيبة عنه نار والقرب منه لذة والبعد عنه حسرة والأنس به حياة والاستيحاش منه موت — طلب الإرادة قبل تصحيح التوبة غفلة » (نقلا عن الطبقات الكبرى ، ج ١١ ، ص ١٣٢) .

ومن شعره :

الله قل وذر الوجود وما حوى   إن كنت مرتاداً بصدق مراد

وقوله أيضاً :

بغيث أيوب والكافي لذى النون   ينيلني فرحا بالكاف والنون
كم كربة من كروب الدهر فرّجها   دوني ولم ينكشف وجهي لمن دوني

(نقلا عن أبي زكريا يحي بن خلدون (الأخ الأصغر لابن خلدون المؤرخ فى كتابه : بغية الرواد فى ذكر الملوك من بنى عبد الواد — مطبعة بيير فونطانا بالجزائر ، ١٩٠٣ ، نشرة ألفرد بل Alfred Bel — جزءان ، الجزء الأول ، ص ٦٣ — ٦٤)

وقد جمع لنا محي الدين بن عربي فى كتابه « محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار — فى الأدبيات والنوادر والأخبار » أقوالا كثيرة لأبى مدين يطول بنا المقام إذا حاولنا الإلمام بها كلها . ولهذا نقتطف منها ما يلى :

« قال أبو يزيد لأبى مدين زدنا من كلامك فى التوحيد . فقال التوحيد هو الحق ومنور القلب ومحرك الظواهر وعلام الغيوب . نظر العارفون فتاهوا إذ لم يعمر قلوبهم إلا هو . فهم به والهون . قلوبهم تسرح فى رضاه فى الحضرة العلية . وأسرارهم عما سواه فارغة خلية . جالت أسرارهم فى الملكوت فلاحظوا عظمته . وتجلى لقلوبهم فأنطقهم بحكمته . فهو للعارف فى ضياء ونور . وقد أشغله به عن الجنة والقصور . آنسه به فهو جليسه ، وأفناه عنه فتلاشى كثيفه . فامتزج المعنى بالمعنى . فكان هو . ذهبت الرسوم وفنيت العلوم . ولم يبق إلا الحى القيوم » (مطبعة السعادة، الطبعة الأولى ١٣٢٤ هـ ، ١٩٠٦ م ، ص ١١٠)

ومن أقواله فى التوحيد كذلك : « التوحيد أصل فى الوجود وعليه أخذت المواثيق والعهود وهو دليل على كل مفقود . فمن بقى على أصله فقد وفا . ومن عدل عن رسمه فقد أخطأ الطريق وجفا . ومن أتاه بقلب سليم تلذذ بالنظر إلى وجهه الكريم . به يسرون وبه يتلذذون وبه يهتدون. وأكثر الخلق للجزاء ولعليين قوم آخرون . . فسر هذا التوحيد مستور بالغيرة . وإذا صحت الوحدة بطلت الكثرة . فمن انتهت همته إلى هذا المقام كان شفعه بالخالق العلام لا يلتفت إلى غيره » (ص ١٣٠)

وسئل عن الروح أو السر فقال : « السر هو الحقيقة لا تجلى عليه خليقة ولا دقيقة . هو مادة الله فى الوجود يأتى من عين اللطف والجود . محرك الحركات ومجمد الجمادات ومنتشر فى النباتات . عنصره النور الإلهى ومنبعها النور الخفى ، به أقام أمداد الوجود إلى أمد ، وبه رفع السموات بغير عمد . . ثم قال : إذا عرّفك به أمد سرك من سره ، فكنت قريباً بقربه ، ومنعما فى قدسه ، وكشف لك عن وجهه فنظرت جماله له » (ص ١٤٥ — ١٤٦) .

ويروى لنا ابن عربى أن بعض الفقراء « رأى من واقعته أبا مدين وبعض مشايخ الصوفية فقال بعضهم لأبى مدين ما معنى الوصول فقال : إذا دلك به عليه كنت منه وإليه . وإذا أفناك عن الإحساس كنت فى حضرة الإيناس . وإذا كاشفك بحبه لم تتلذذ إلا بقربه . وإذا غيّبك عن شهودك تجلى لك من وجودك » (ص ٣١)

وسأله بعض الفقراء عن تنزيهه تعالى فقال : « نزهت الحق بما نزهت به نفسه وحمدته حمد من به قدسه ومجدته تمجيد من كان معناه وحسه . فهو المحرك للظواهر . ومعلن العلانية ومسر السرائر . فسره لسرى لاح .

وتحفه تغمرني في المساء والصباح . إن نظرته وجدته معي . وإن تحققته كان بصري ومسمعي . فهو الممد لوجودي ومقلب قلبي وناصر وجودي فحياتي بحياته ظاهرة ، وصفاتي بصفاته مطهرة . أمدني بتوحيده وملأ ظاهري وباطني بجلاله وتمجيده » (ص ١٨٩)

وسئل عن سر حياته فقال : « بسر حياته ظهرت حياتي . وبنور صفاته إستنارت صفاتي وفي توحيده أفنيت همتي . وبديمومته دامت محبتي . فسر التوحيد في قوله لا إله إلا الله أنا والوجود بأمره » (ص ١٧٠)

* * *

٣ — الحلوى الشوذى :

هو أبو عبد الله الشوذى الاشبيلي المعروف بالحلوى . كان قاضياً بأشبيلية آخر دولة بني عبد المؤمن وفر بنفسه من القضاء وآوى إلى تلمسان في زي المجانين . أما سبب تسميته بالحلوى فإنه « كان يطوف بالسوق — كما يروى لنا صاحب البستان — وبيده طبق من عود فيه الحلواء للصبيان الصغار . ومن يمر به من الصبيان ينقرون له في أكفهم فيدور ويشطح وربما أنشد مقطعات متفقات الألفاظ في معنى المحبة » (البستان ، ص ٦٩ — أنظر أيضاً بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد ، ص ٦٥ وما بعدها)

ويروى لنا أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهان الأوسي المعروف بابن المرأة كيف أنه بعد أن تأكد من ولاية الحلوى جلس بين يديه وأراد أن يقرأ عليه شيئاً من العلم . فنصحه بأن يبدأ بقراءة كتاب الله . يقول ابن المرأة : « فتعوذت بالله من الشيطان الرجيم وقرأت

بسم الله الرحمن الرحيم فتكلم فى فضلها عشرة أيام ثم قرأت عليه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم شيئاً من الأدب . قال المخبر عنه (أى الحلوى) فكل ما تسمعونه من أدب منى فمنه إستفدته وعنه أخذته فى مدة حولين كاملين ، (نفس المرجع ، البستان — نفس الصفحة)

ومن شعره :

إذا نطق الوجود أصاخ قوم بآذان إلى نطق الوجود
وذاك النطق ليس به انعجام ولكن دق عن فهم البليد
فكن فطنا تنادى من قريب ولا تك من ينادى من بعيد

(البستان ، ص ٧٠ — وبغية الرواد ، ص ٦٧) .

٤ — المرابطون والشرفاء والطرق الصوفية :

ولم يقتصر الأمر فى القرون التالية على أمثال هؤلاء المشايخ الكبار بل انتشر المشايخ فى جميع مدن المغرب وأصبح لكل مدينة شيخها الذى يمثل وليها وحاميها . فمولاى إدريس شيخ فاس ومولاى بل عباس شيخ مراكش وسيدى بجدول ولى موجادور وسيدى بليوت ولى الدار البيضاء وسيدى عبدالله بن جسون ولى سلا ، وسيدى الهوارى ولى أدران وسيدى عبد الرحمن فى مدينة الجزائر وسيدى محرز فى مدينة تونس . وانتقلت العدوى إلى القرى والنجوع ، فأصبح لكل قرية وليها الخاص . وانتشرت التخصصات بين الأولياء . ففى فاس أصبح سيدى يعقوب الدباغ ولى الدباغين ، وسيدى على بوغالب ولى الحلاقين ، وسيدى بن عباد ولى صانعى الأحذية ، وسيدى ميمون الفخار ولى صانعى الفخار ، وسيدى حماموشى ولى عمال المناجم . وفى مراكش أصبح سيدى بل عباس ولى صانعى وتجار الصابون ، وسيدى مسعود ولى البنائين ، وسيدى عبد العزيز طبا ولى الصباغين ، وسيدى عبد الله شريف ولى الترزية .. وهكذا .

(E. Dermenghen : Le culte des saints ... , p. 162-163)

وكان هؤلاء الأولياء يبجلون ويعظمون فى حياتهم . حتى إذا ماماتوا عظمت قبورهم وأضرحتهم ، وتعددت الزيارات لها فى المواسم والأعياد الإسلامية وغيرها ، ونصبت حولها الموالد ، وأقيمت حلقات الذكر . واختلف إلى « الحضرة » فيها الرجال والنساء معاً . وأحضر القوم معهم فى زيارتهم الهدايا يقدمونها لخدمة الضريح ، ويقدمون معها مايعرف باسم « الوعدة » أى الطعام . وأصبحت أضرحة هؤلاء الأولياء جزءاً لايتجزأ من حياة كل شعوب الشمال الافريقى . ففى رحابها وحول قبابها كان ومايزال يعقد الصلح بين القبائل المتخاصمة ، وكانت القبائل يقصدونها إذا ما أصاب أرضهم القحط ، وطال انتظارهم دون جدوى لسقوط الأمطار ، فيدعونها ويتوسلون إليها فى إنزالها ليرووا بها زرعهم ، ويجتمع حولها رؤساء القبائل ويحضرون أمامهم المتهمين بسرقة المواشى مثلا ليقسموا أنهم لم يسرقوها ، وذلك لاعتقادهم أن من حنث فى يمينه وأقسم كاذباً ، فستحل عليه لعنة الولى وسيصيبه حتما أذى أو مكروه . ومازالت أضرحة هؤلاء الأولياء تلعب دورا هاماً فى الحياة الاجتماعية لشعوب الشمال الافريقى من زواج وحصاد لكرومهم وتمرهم ومزروعاتهم . ومازالوا يتبركون بزيارتها ويتيممون على حجارتها ، ويوقدون الشموع فى داخلها ، ويتطيبون بالعطور المختلفة التى توزع عليهم من خدامها أو يبيعونها لهم هؤلاء الخدام مع « الحنة » التى يخضبون بها أطرافهم .. الخ .

هؤلاء الأولياء الذين عظمهم ومازالوا يعظمونهم أهل الشمال الإفريقى ويعتقدون فى كراماتهم ويتوسلون إليهم ليمنحونهم « البركة » يطلق عليهم اسم « المرابطين » . ونحن نعلم أن أول من استخدم الكلمة هو عبد الله بن ياسين الذى كان يلقب بها أعوانه ممن كانوا يلازموه فى الربط أو المراكز العسكرية الدينية المنتشرة على الساحل أو فى جوف الصحراء ويشنون منها

غاراتهم لنشر الإسلام والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . ولكن الكلمة ابتداء من القرن الحادى عشر الهجرى لم تدل على المحاربين الدينيين، بل أصبحت قاصرة فقط على الدلالة الدينية ، وأصبح يقصد بها الولى أو المجذوب . وهؤلاء الأولياء غالباً مايكونون من نسل الأشراف العلويين أو الفلاليين الذين كان قدومهم إلى المغرب فى أوائل الدولة المرينية فى المائة السابعة من الهجرة ، وهم من نسل الحسن بن على بن فاطمة . لكن ظهور هؤلاء الأشراف على مسرح الأحداث وعودة كلمة المرابطين على أيديهم إلى الظهور مرة أخرى لم يكن إلا متأخراً عند ما زادت الأطماع الاستعمارية فى المغرب . وخاصة بتدخل البرتغاليين فى شئونه واستيلائهم على معظم ثغوره ، فقام هؤلاء المرابطون ، الذين يعرفون عادة باسم « المارابو » (وهذه الكلمة ليست إلا تحريفاً لكلمة المرابطين ، وهو تحريف تم على يد الأوربيين وانتشار لغتهم بين سكان الشمال الإفريقى) ، يعلنون الجهاد المقدس ضد الكفار من مركز تجمعهم ، وهو المكان المعروف بساقية الحمراء ، وقاموا يشنون غاراتهم ضد البرتغاليين فى كل بلاد المغرب الأقصى وبلاد السوس ويؤلبون الشعور الوطنى فى وجه المستعمرين وعلى هذا النحو كان ظهور كلمة المرابطين مرة أخرى بعد استعمالها الأول على يد أتباع عبد الله بن يس مرتبطاً كما نرى بالجهاد الحربى ، كما كان عليه الحال أول الأمر أيام عبد الله بن يس . لكن ما أن وضعت الحرب أوزارها بين هؤلاء المرابطين والمستعمرين ، حتى أصبحت كلمة المرابطين تدل فقط على المعنى الدينى وأصبحت مرادفة لكلمة ولى . أو كلمة سيدى وغالباً ما تختصر فتصبح « س » أو كلمة مولاى إذا أطلقت على الرجال ، ومرادفة لكلمة للا إذا أطلقت على النساء (وكلمة للا معناها سيدة) .

وقد يطلق على هؤلاء المرابطين أيضاً اسم الشرفاء . لكن غالباً ما يقتصر لقب « الشريف » على من كان من نسل السيدة فاطمة الزهراء ، أو — كما

يلقبونها فى المغرب — فاطمة الزهرا وهم الأدارسة أحفاد إدريس بن عبدالله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن على بن أبى طالب . وهؤلاء الشرفاء يكونون الطبقة الأرستقراطية فى المغرب . ويحظون باحترام وتقدير بالغين من جميع طوائف الشعب، الذين يعتقدون بولائهم ويتطلعون إلى البركة التى يمنحونها إياهم . ويروى المؤرخون علماء الأديان أن الشريف الوزانى (وعائلة الوزانى كلها شرفاء) عند ما كان يمر فى دورته يحضر له القوم أطفالهم فيبصق فى فم الطفل قائلا له « تقر إن شاء الله » . وكان هذا أعظم ماينتظره الآباء من تكريم . ثم مايكاد يخطو على دابته فى الطرقات حتى يقبل عليه الناس يتمسحون بردائه وأقدامه . ويتوسلون إليه أن يشاركهم طعامهم . فإن فعل كان هذا هو التكريم الذى لايدانيه تكريم . وإن لم يفعل اكتفى القوم ببصقة منه فى الطعام لتحل فيه وفى طعامهم كله البركة . أما إذا ترجل الشريف فإن القوم يسارعون إلى التراب الذى يسير عليه يقبلونه ويتمسحون به ، ويمرغون فيه جباههم ووجوههم .

(Edmond Doutté : l'Islam Algérien en l'an 1900, Alger 1000)

واختلف المستشرقون فى تعليل هذه الظاهرة : ظاهرة تقديس الأولياء والشرفاء فى المغرب ، وهى التى أطلقوا عليها اسم «عبادة البشر» . فقد ذهب «فون مالتسان» Von Maltzan إلى أن الأصل فى هذه العبادة أن المرأة فى الإسلام محرم عليها دخول الجامع والتعبد فيه ، ولهذا اتجهت إلى العبادة فى أماكن خارج الجامع ، فقدست أضرحة الأولياء . ودفعت الأسرة كلها إلى هذه العبادة . وذهب لابى Lapie فى كتابه « الحضارات التونسية » إلى رأى آخر ، فزعم أن المغاربة أرادوا أن أن يعبدوا إلهاً قريباً منهم ، يختلف عن هذا الإله المعن فى التنزيه الذى قدمه لهم الإسلام . أما جولدتسيهر فرأى أن عبادة المرابطين والأولياء والشرفاء فى شمال أفريقيا ليست إلا أثرا من آثار ولع البربر القدامى بالسحر وتقديسهم لأفعالهم . وقدم

رينية باسيه René Basset رأياً آخر بشأن هذه العبادة فقال إنها من آثار انتصار المسيحية فى أسبانيا ، واختلاط المسلمين فى شمال أفريقيا بهؤلاء المسيحيين مما أدى إلى أن أراد هؤلاء المسلمون أن يكون دينهم شبيهاً بالدين المسيحى من ناحية تصوره للعلاقة القائمة بين الله والإنسان . ويبدو أن دوتيه Doutté يرى هذا الرأى كذلك . (أنظر فى ذلك مختلف الآراء التى جمعها دوتيه فى Edmond Doutté : Notes sur l Islam Maghribin-Les Marabouts, Paris 1900).

وهؤلاء المستشرقون محقون فى وصفهم لتقديس أهل الشمال الأفريقى للمرابطين والأولياء « بأنها عبادة للبشر » لأنهم - أى أهل الشمال الأفريقى - أفرطوا فى تعظيمهم للأولياء وتعلقوا بأشياء ليست من الدين فى شىء ، مثل زيارتهم لأضرحة هؤلاء الأولياء مع ما يقترن بها مظاهر الوثنية التى تتنافى مع عقيدة التوحيد النقية الصافية التى نزل بها الاسلام . ولكنهم - أى هؤلاء المستشرقين - ليسوا محقين فى البحث عن أسبابها وأصولها فى عوامل خارجية بعيدة عن الدين الإسلامى نفسه . فليس من شك فى أن الإسلام ليس فيه إنكار لكرامات الأولياء والصالحين ، وهو يقر بها كما يقر بالآيات لله ، وبالمعجزات للأنبياء . وليس من شك فى القرآن الكريم اشتمل على آيات تعظم الأولياء مثل : « ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » ومثل « إن أولياءه إلا المتقون » . وليس من شك فى أن الإسلام يقر الشفاعة : شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومعناها توسله بالقول أو بالعمل بين المسلمين وبين الله تعالى . ولكن الإيمان بهذا كله ينبغى أن لا ينقلب تقديساً للأولياء وعبادة لهم لأن فى هذا من معانى الشرك ما هو ظاهر للعيان .

* * *

وإلى جانب حركة المرابطين والشرفاء ، ظهر فى الشمال الأفريقى حركة صوفية أخرى تلتقى مع الحركة الأولى أحياناً ، ولكنها كانت متميزة ومنفصلة عنها فى معظم الأحيان ، وأعنى بها حركة الطرق الصوفية ، مع ما صاحبها من انتشار للزاويا . وقد يكون هناك علاقه ما بين انتشار هذه الزوايا فى المغرب وتغلغل الاستعمار بين أقطاره مع ما صاحب هذا من عصور اضمحلال وظلم ومع ما أدى إليه كل هذا من ضعف وانحلال للروح القومية ، الأمر الذى حدث شبيه له فى المشرق عندما انتشرت فيه التكايا وكثرت الطرق الصوفية وأصبح للدراويش والفقراء دولة إلى جانب دولة المستعمر : دولة آل عثمان ، مع ما صاحب هذا كله من انحلال فى الأخلاق ساعد على إدعاء الولاية (أنظر كتاب الدكتور توفيق الطويل : التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى ، القاهرة ، مكتبة الآداب ، ١٩٤٦) . لكن التاريخ يذكر لرجال التصوف فى المغرب دورهم أو دور بعضهم على الأقل فى مقاومة الاستعمار . وقد يكون هذا راجعاً إلى أن حركة الطرق الصوفية فى المغرب كانت مساوقة فى الزمان لحركة « الربط » ، وكانت هذه الربط ـ على ما نعلم ـ تمثل مراكز حربية دينية ، رابط فيها على مر العصور أهل الفتوة من العباد والزاهدين ، وخرجوا منها على طول الساحل وفى قلب الصحراء ، إما من أجل العمل على نشر الإسلام وتثبيت دعائمه بين الأفارقه وإما من أجل مقاومة المستعمرين الكفرة . فالتاريخ يذكر مثلا للشيخ أبى مدين كيف « خرج بأصحابه إلى الصحراء ومعه سيفه . فجلس على كثيب رمل . وإذا بين يديه خنازير قد ملئوا البرية . وكان الفرنج قد ظهروا على المسلمين . فاستل الشيخ سيفه ووثب إلى أن صار بينهم وصرخ وعلا رؤوس الخنازير وقتل منهم ـ أى من الفرنجة ـ شيئاً كثيراً فولوا هاربين » (من كتاب قلائد الجواهر فى مناقب الشيخ عبد القادر للتادفى ، ص ١٣٦) والتاريخ يذكر لسيدى عرفه ، شيخ الطريقة الشابية بالمغرب ، كيف قاد

جموع الشعب لمقاومة المستعمرين من البرتغاليين والأسبان . وليناوىءبهم في الوقت نفسه سلطان الحفصيين الذين تخاذلوا ووضعوا أنفسهم تحت وصاية المستعمر . والتاريخ يذكر أن الطريقة الغزولية ، أتباع أبي عبد الله محمد الغزولي ، مؤلف « دلائل الخيرات » (وهي تمثل أحد فروع الطريقة الشاذلية بالمغرب) قامت بالمغرب الأقصى بجهود كبيرة في مقاومة الاستعمار وأن أتباعه كانوا يقدرون عند وفاته عام ١٤٦٥م بنحو ١٢٠٠٠ إلى ١٣٠٠٠ رجلا ، كانوا له خير عون في جهاده ضد الكفار . والتاريخ يذكر لتلميذ الغزولي عبد الله بن المبارك ، وهو مؤسس الطريقة المباركية (أحد فروع الطريقة الشاذلية أيضاً) قيامه في قبائل السوس بالمغرب الأقصى وإخضاعهم لسلطانه بحد السيف ، وتثبيته لدعائم الإسلام بينهم ويذكر مقاومته للبرتغاليين وانتصاره عليهم وتأسيسه لدولة السعديين واكتسابه لثقة أمراء بني وطاس .

وأياً ما يكون الأمر ، فإن الذي يهمنا هنا أن نقرره هو أن انتشار الطرق الصوفية في المغرب لم يخل من تقديس المغاربة لمشايخ هذه الطرق وأنه شابه هذه الظاهرة التي أطلق عليها بعض المستشرقين اسم ظاهرة « عبادة البشر » .

وبوسعنا أن نرجع جميع الطرق الصوفية التي انتشرت في الشمال الأفريقي إلى طريقتين : طريقة الشاذلية التي ظهرت بفروعها المختلفة في المغرب الأقصى حيث قامت دولة السعديين ، وطريقة القادرية التي ظهرت في المغرب الأوسط (الجزائر) وفي تونس حيث كانت سيطرة العثمانيين واضحة .

أما الشاذلية فهم أتباع أبو الحسن علي الشاذلي ، وأصله من الأدارسة الذين حكموا المغرب والذين يرجعون في نسبهم إلى علي بن أبي طالب .

وقد ولد بقرية عمان من قرى أفريقية قرب مرسيه ، وهى من أعمال المغرب الأقصى عام ٥٩٣ هـ . ولبس الخرقة من الشيخين أبى عبد الله محمد بن الشيخ أبى الحسن المعروف بابن حرازم ومن الشيخ أبى عبد الله عبد السلام بن مشيش والأول يرتد نسبه إلى الصديق الأعظم ، والثانى إلى على بن أبى طالب (جامع الأصول الكمخشانوى ، ص ٨٢) . وتوفى الشاذلى عام ٦٥٦ هـ . وقد اشتملت الطريقة الشاذلية - ككل الطرق الصوفية الأخرى - على الجذب والمجاهدة والعناية ، واحتوت على الأدب والقرب والتسليم وإسقاط التدبير والرعاية ، وقامت على الجمع بين الظاهر والباطن وكثرة الذكر والحضور . وطريقة الشاذلية تشترك مع الطريقة الدرقاوية فى أنها من أتباع أبى مدين شعيب الذى ترجع سلسلته إلى أبى القاسم الجنيد . أما خليفة أبى مدين فكان عبد السلام بن مشيش الذى تنسب إليه الفرقة المشيشية أو السلامية . وأحيا الطريقة بعده أبو الحسن الشاذلى ومن تلاميذ الشاذلى المشهورين ابن عطاء الله السكندرى وأبو العباس المرسى .

ومن الفرق التى تفرعت عن الشاذلية فى المغرب العروسية نسبة إلى أبى العباس أحمد بن العروس ، والغزولية نسبة أبى عبد الله محمد ابن أبى بكر سلمان الغزولى ، والزروقية نسبة إلى أبى العباس أحمد زروق ، والبكرية نسبة إلى محمد بن أبى بكر تلميذ زروق ، والحبيبية نسبة إلى أحمد بن الحبيب اللمتى ، والخلوتية نسبة إلى عمـــر الخلوتى ، والعيسوية نسبة إلى محمد بن عيسى والبكائية نسبة إلى عمر بن سيدى أحمد البكاتى والشيخية (أولاد سيدى شيخ) نسبة إلى الشيخ عبد القادر بن محمد المعروف سيدى شيخ ، والطيبية نسبة إلى مولاى طيب أحفاد الأدارسة ، والحنظلية نسبة إلى أبى أيمن سعيد بن يوسف الحنظلى ، والتيجانية نسبة إلى أحمد بن محمد المختار بن سالم التيجانى والسنوسية نسبة إلى محمد بن على السنوسى المسمى بالشيخ السنوسى (Louis Rinn : Marabouts et Khouan-:Etude sur l'Islam en Algérie, Alger, Adolphe Jourdan, 1884)

أما القادرية فهم أتباع عبد القادر الجيلانى (٤٧٠ — ٥٧١ هـ) (انظر فتوح الغيب للشيخ محي الدين عبد القادر الجيلانى وعقيدته ووفاته على هامش قلائد الجواهر للتادفى . ص ١٧٣) .

وقد قدم لنا « بوسكيه » G. H. Bousqust فى كتابه الإسلام المغربى . مقدمة لدراسة شاملة فى الإسلام (Introduction â l'Etude Générale de l'Islam, 4éme éd., Alger, 1954). قدم لنا إحصائية عن عدد الزوايا الصوفية فى الشمال الأفريقى عام ١٩٣٠ . فكانت على النحو التالى ٢٥٠,٠٠٠ فى الجزائر ٦٠,٠٠٠ فى تونس ٢٠٠,٠٠٠ المغرب .

وهذه الطرق الصوفيه تخضع لنظام دقيق . يوجد فى أعلى السلم القطب الغوث الفرد الجامع وهو واحد . وسمى غوثاً باعتبار التجاء الملهوف إليه ويقول عنه الكمشخانوى «وهو يسرى فى الكون والأعيان الباطنة والظاهرة سريان الروح فى الجسد » . ويليه الأوتاد وهم أربعة رجال منازلهم أربعة أركان العالم شرقاً وغرباً وجنوباً وشمالا . ومقام كل واحد منهم تلك الجهة ويليهم الأبدال وهم سبعة رجال . يقول الكمشخانوى (ص ٣) عنهم : « هم أهل فضل وكمال واستقامة واعتدال . قد تخلصوا من الوهم والخيال . ولهم أربعة أعمال باطنة وأربعة ظاهرة . فأما الظاهرة فالصمت والسهر والجوع والعزلة . ولكل من هذه الأربعة ظاهر وباطن . أما الصمت فظاهره ترك الكلام بغير ذكر الله . وأما باطنه فصمت الضمير عن جميع التفاصيل والأخبار . وأما السهر فظاهره عدم النوم وأما باطنه فعدم الغفلة . وأما الجوع فظاهره جوع الأبرار لكمال السلوك وباطنه جوع المقربين لموارد الأنس بهم . وأما الأعمال الباطنة فهى التجرد والتفريد والجمع والتوحيد . ومن خواص الأبدال من سافر من القوم من موضعه وترك جسداً على صورته فذلك هو البدل لا الغير » ويلى الأبدال النجباء . وهم أربعون وقيل سبعون

وهم مشغولون بحمل أثقال الخلق فلا ينظرون إلا فى الحق . ويليهم النقباء وعددهم ثلاثمائة وهم الذين ، استخرجوا خفايا النفوس وتحققوا باسم الباطن فأشرفوا على باطن الناس فاستخرجوا خفايا الضمائر . ويليهم المريدون . وآداب المريد مع الشيخ والإخوان خمسة : إتباع الأمر وإن ظهر له خلافه واجتناب النهى وإن كان فيه حتفه وحفظ حرمته حاضرا وغائبا ، حيا أو ميتا ، والقيام بحقوقه حسن الإمكان بلا تقصير ، وعزل عقله وعلمه ورياسته إلا ما يوافق ذلك من شيخه ويستغنى عن ذلك بالإنصاف والنصيحة وهى معاملة الإخوان . . . وأما مهمات المريد فأمور (الأول) التزام التقوى بترك المحرفات وحفظ الواجبات من غير إخلال ولا إفراط ويحرص على تحقيق ما يحتاج إليه . (الثانى) العمل بالأسباب التى تكمل بها النفس والتقوى كترك الشبه التى لاتدعو إليها ضرورة . (الثالث) التيقظ لموارد الأشياء ومصادرها بحيث يكون قلبه عند جوارحه . وكل جارحة تتحرك منه يقابلها بحكم حركتها وقصدها . . . (الرابع) صحبة أهل المعرفة والعلم الذين يبصرونك بعيوب نفسك ويدلونك على ذلك . . . (الخامس) مجانبة أهل العزة والاعتزاز . قال سهل : احذر ثلاثة أصناف : الفقراء المداهنين ، والمتصوفة الجاهلين والجبابرة الغافلين (السادس) التزام الأدب . . . مواساة ذوى الفاقة وملازمة الخمس مع الجماعة . . . (السابع) إعطاء الأوقات حقها . . . (الثامن) أن لاترى فى العالم إلا أنت وربك فتراقبه حق المراقبة . . . (التاسع) اجتناب نوع التكلف فى الحركات . . . قال تعالى قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين . . (العاشر) عمارة القلب بما يحييه بدلا من نقيضه » (الكمشخانوى ، ص ١١ - ١٢) .

لكن هذا السلم يمثل مراتب الطريقة الصوفية بوجه عام ، ولا يمثل

مراتب الطرق فى الشمال الأفريقى . فهناك يوجد على رأس الطريقة أو الزاوية الشيخ أو شيخ الطريقة أو شيخ الورد . ويليه الخليفة أو النائب . ويلى النائب مساعده أو مساعدوه ويطلق عليهم اسم المقدمين (جمع مقدم) . وهؤلاء المقدمون هم الأعضاء العاملون فى الطريقة أو مندوبى الشيخ فى المنطقة التى يعملون بها . وهم الذين يدعون للطريقة ويحركون مشاعر الجماهير لها . وأخيرا نصل إلى « الخوان » أى الإخوان وهم سائر أتباع الطريقة ويطلق عليهم كذلك اسم الأصحاب . ويختار الشيخ من هؤلاء الإخوان جماعة يقومون بالمراسلات المختلفة بين مشايخ الطريقة الواحدة فى المناطق المختلفة ويطلق عليهم اسم الرقباء ويختار من بينهم كذلك النقباء (جمع نقيب) وهم الذين يشرفون على التنظيم العام للحفلات وحلقات الذكر . ويختار من بينهم كذلك الشاويشية (جمع شاويش) وهم الذين يشرفون على كل ما يتصل بالأكل وقبول الهدايا والصدقات .

(Edmond Doutté : l'Islam Algérien en l'an 1900).

ويجتمع أهل الطريقة مرة أو مرتين فى العام فى مؤتمر يسمى « بالحضرة » ولكن هذا المؤتمر لا يحضره الإخوان أو الأصحاب نظرا لكثرة عددهم . والإخوان لا يجتمعون إلا بالمقدمين بعد اجتماعهم بالشيخ ومفاوضتهم مع مشايخ الطريقة بالمناطق المختلفة فى مؤتمر صغير يسمى بالجلالة أو «الزردة» وفى الزردة يدعو المقدم جميع الإخوان إلى وجبة ويخبرهم بنتائج مؤتمر الحضرة (L. Rinn : Marabouts et Khouan, p. 84-85)

* * *

وفى نهاية هذا الفصل الذى خصصناه للحديث عن التصوف العملى فى الشمال الأفريقى ، رأينا من خلال عرضنا لأكبر ممثليه ولأهم اتجاهاته أن ثمة ظاهرتين يميزانه : الظاهرة الأولى هى ظاهرة افتنان أهل الشمال الأفريقى بكرامات الأولياء وما كان يجرى على أيديهم من خرق للعادات

وقدرة فائقة على التصاريف . أما الظاهرة الثانية فهى ظاهرة تقديس الأولياء تقديسا بلغ درجة العبادة ، وهو ما أطلقنا عليه اسم ظاهرة عبادة البشر .

أما الظاهرة الأولى فبوسعنا أن نوجه مآخذ كثيرة إليها . فالكرامات وحدها ينبغى أن لا ينظر إليها فى ذاتها ويجب أن لا ينظر إليها نظرة افتتان وذلك لأن كرامات الأولياء على قسمين : حسية ومعنوية . والحسية هى التى يعرفها العامة ويفتتنون بها . وهى عديمة القيمة وعظماء الصوفية ـ كما ذهب ابن خلدون فى نص سابق — يعدونها محنة ويتعوذون منها . أما المعنوية فهى الكرامات الحقيقية . يقول ابن عربى فى الفتوحات المكية : « اعلم أيدك الله أن الكرامة . . على قسمين حسية ومعنوية . فالعامة ما تعرف الكرامة إلا الحسية مثل الكلام على الخاطر والإخبار بالمغيبات الماضية والكائنة والآتية ؛ والأخذ عن الكون والمشى على الماء واختراق الهواء وطى الأرض والاحتجاب عن الأبصار وإجابة الدعاء فى الحال . فالعامة لا تعرف الكرامة إلا مثل هذا . وأما الكرامة المعنوية فلا يعرفها إلا الخواص من عباد الله والعامة لا تعرف ذلك . وهى أن يحفظ عليه آداب الشريعة وأن يوفق لإتيان مكارم الأخلاق واجتناب سفاسفها والمحافظة على أداء الواجبات مطلقاً والمسارعة إلى الخيرات وإزالة الغل للناس من صدره والحسد والحقد وسوء الظن وطهارة القلب من كل صفة مذمومة وتحليته بالمراقبة مع الأنفاس ومراعاة حقوق الله فى نفسه وفى الأشياء . وأما الكرامات التى ذكرنا أن العامة تعرفها فكلها يمكن أن يدخلها المكر الخفى . ثم إذا فرضناها كرامة فلا بد أن تكون نتيجة عن استقامة أو تنتج استقامة لابد من ذلك وإلا فليست بكرامة .. ولا يصح

كون ذلك كرامة إلا بتعريف إلهى لا بمجرد خرق العادة » (الفتوحات المكية — الجزء الثانى : الباب ١٨٤) .

فالكرامات الحقيقية ؛ وهى المعنوية ؛ التى تؤدى إلى الاستقامة أو تكون نتيجة عنها كما يقول ابن عربى ؛ هى وحدها التى نحتاج إليها فى التصوف الموصل إلى الله . وذلك لأن « أكبر الكرامات – كما يقول السراج فى اللمع – أن تبدل خلقا مذموما من أخلاق نفسك بخلق محمود » .

وقيل لأبى يزيد البسطامى : فلان يقال إنه يمر فى ليلة إلى مكة . فقال : الشيطان يمر فى لحظة من الشرق إلى المغرب وهو فى لعنة الله . وقيل له : إن فلانا يمشى على الماء فقال : الحيتان فى الماء والطير فى الهواء أعجب من ذلك . . وقال أبو يزيد : لو أن رجلا بسط مصلاه على الماء وتربع فى الهواء ، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه فى الأمر والنهى .

ويقول السراج فى اللمع : « قال بعض المشايخ : لا تتعجبوا ممن لم يضع فى جيبه شيئاً فيدخل يده فى جيبه فلا يجده فلا تتغير . . . وقال يحيى بن معاذ : إذا رأيت الرجل يشير إلى الآيات والكرامات فطريقه طريق الأبدال ، وإذا رأيته يشير إلى الآلاء والنعماء فطريقه طريق أهل المحبة وهو أعلى من الذى قبل ، وإذا رأيته يشير إلى الذكر ويكون معلقا بالذكر الذى ذكره فطريقه طريق العارفين وهو أعلى درجة من جميع الأحوال » (اللمع . نشره عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور ، ص٤٠٢-٤٠٣) .

أما الظاهرة الثانية التى تميز التصوف العملى بالشمال الأفريقى ، وهى ظاهرة « عبادة البشر » ، فلعل أبلغ نقد وجه إليها هو ذلك النقد الجامع الواعى الذى وجهه إليها السلاوى صاحب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى . يقول السلاوى :

« قد ظهر ببلاد المغرب وغيرها منذ أعصار متطاولة لاسيما فى المائة العاشرة وما بعدها بدعة قبيحة وهى اجتماع طائفة العامة على شيخ من الشيوخ الذين عاصروهم أو تقدموهم ممن يشار إليه بالولاية والخصوصية . ويخصونه بمزيد المحبة والتعظيم ويتمسكون بخدمته والتقرب إليه قدرا زائدا على غيره من الشيوخ بحيث يرتسم فى خيال جلهم أن كل المشايخ أو جلهم دونه فى المنزلة عند الله تعالى ويقولون نحن أتباع سيدى فلان وخدم الدار الفلانية . . . وينادون باسمه ويستغيثون به ويفزعون فى مهماتهم إليه معتقدين أن التقرب إليه نافع والانحراف عنه قيد شبر ضار ، مع أن النافع والضار هو الله وحده . . . فصار الأمر عصبيا وصارت الأمة بذلك طرائق قددا . ففى كل بلد أو قرية عدة طوائف . وهذا لم يكن معروفا فى سلف الأمة الذين هم القدوة لمن بعدهم ، وغرض الشارع إنما هو فى الاجتماع وتمام الألفة واتحاد الوجهة . . ثم استرسل هؤلاء الطغام فى ضلالهم حتى صارت كل طائفة تجتمع فى أوقات معلومة فى مكان مخصوص أو غيره على بدعتهم التى يسمونها الحضرة ، فما شئت من طست وطار وطبل ومزمار وغناء ورقص وخبط بالرجل وخص . وربما أضافوا إلى ذلك نارا أو غيرها يشعلونه على سبيل الكرامة بزعمهم ، ويستغرقون فى ذلك الزمن الطويل حتى الوقت والوقتان من أوقات الصلوات وداعى الفلاح ينادى على رؤوسهم وهم فى حيرتهم يعمهون . . بل يعتقدون أن ماهم فيه أفضل من القرب إلى الله، تعالى الله عن جهالاتهم علوا كبيرا . ولا تجد فى هذه المجامع الشيطانية غالباً إلا من بلغ الغاية فى الجفاء والجهل ممن لا يحسن الفاتحة فضلا عن غيرها مع ترك الصلاة طول عمره أو من فى معناه من معتوه ناقص العقل والدين »

ويضيف السلاوى فى نقده لهذه الظاهرة وهو نقد من الممكن أن يصدق على بعض آثار هذه الظاهرة فى مصر وفى سائر البلاد الإسلامية : « ومن بدعهم الشنيعة محاكاتهم أضرحة الشيوخ لبيت الله الحرام من جعل الكسوة لها وتحديد الحرم على مسافة معلومة . . وسوق الذبائح إليها على هيئة الهدى واتخاذ الموسم كل عام . وهذا وأمثاله لم يشرع إلا فى حق الكعبة . ثم يقع فى ذلك الموسم ولاسيما مواسم البادية من المناكر والمفاسد العظام واختلاط الرجال بالنساء باديات متبرجات شأن أهل الإباحة وشأن قوم نوح فى جاهليتهم ما تصم عنه الآذان .. فأما الدين عند هؤلاء فلا دين . فإنا لله وإنا إليه راجعون »

ويضيف السلاوى : « ومن جهالاتهم الفظيعة جمعهم بين إسم الله تعالى وإسم الولى فى مقامات التعظيم كالقسم والاستعطاف وغيرهما. فإذا أقسموا قالوا وحق الله وحق سيدى فلان . وإذا عزموا على أحد قالوا دخلت عليك بالله وسيدى فلان . . ومن مناكرهم الجديرة بالتغيير إجتماعهم كل سنة للوقوف يوم عرفة بضريح الشيخ عبد السلام بن مشيش رضى الله عنه ، ويسمون ذلك حج المسكين . فانظر إلى هذه الطامة التى اخترعها هؤلاء العامة . . ومن اختراعاتهم تسميتهم لبدعتهم بالحضرة كما قلنا أخذاً من إسم حضرة الله تعالى فى إصطلاح الأئمة العارفين من الصوفية »

(الاستقصاء للسلاوى ، ج ١)

ولا نجد خيراً من هذا النص لنختم به هذا النقد العام للتصوف المغربى ؟

فهارس الكتاب

فهرس الأعلام

(أ)

(ب)

(ت)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(ن)

فهرس المراجع

مرتبة بحسب أول ورودها فى الكتاب

(ا) المراجع العربية

- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ترجمة الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريده - الطبعة الرابعة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧

البلاذرى : فتوح البلدان (القاهرة ١٣١٨ هـ) .

- اليعقوبى (ابن واضح) : تاريخ اليعقوبى - نشرة هوتسما
• M. Th. Houtra

القلقشندى : صبح الأعشى فى صناعة الانشا (١٤ جزء) القاهرة ١٩١٣ - ١٩١٧

البكرى (أبو عبيد الله) المغرب) فى ذكر بلاد أفريقية والمغرب - طبعة دى سلان ، باريس ١٩١١

- السلاوى (أحمد بن خالد المناصرى) الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى (أربعة أجزاء فى مجلدين) .

- ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب - تحقيق عبد المنعم عامر - نشر لجنة البيان العربى ، القاهرة ١٩٦١

- ابن أبى دينار : (أبو عبد الله الشيخ محمد بن أبى القاسم الرعينى القيروانى) : المؤنس فى أخبار أفريقية وتونس ، تونس ، الطبعة الأولى ١٢٨٦

- ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة

- ابن خلكان : (شمس الدين أبو العباس الشافعى) وفيات الأعيان (٦ أجزاء) القاهرة ١٩٥٠

- فلهوزن (يوليوس : أحزاب المعارضة السياسية الدينية فى صدر الإسلام الخوارج والشيعة - ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية .

الشماخى (أبو العباس أحمد بن سعيد بن عبد الواحد) : كتاب السير (طبعة الجزائر - قسطنطينة - بدون تاريخ)

المقريزى (تقى الدين أحمد بن سعيد بن على) اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا — نشرة وحققة الدكتور جمال الدين الشيال — دار الفكر العربى ١٩٤٧

- ابن عذارى المراكشى : البيان المغرب فى ذكر بلاد أفريقية والمغرب (ثلاثة أجزاء) نشره البارون دى سلان ، باريس ، جونتيه ، ١٩١٨

- الدباغ : معالم الإيمان لمعرفة أهل القيروان .

- أبو عمر وعثمان بن خليفة : بيان كل فرقة - رسالة فى معتقدات الأباضية - ضمن « المجموع » يشمتل على عدة رسائل أباضية : رسالة فى اختصار الفرائض ، ورسالة فى الحقائق المحتاج إليها ورسالة فى بيان كل فرقة وما زاغت عن الحق ورسالة فى بيان اعتقادنا والرد على من نسبنا لغير الحق - طبعت هذه الرسائل على نفقة محمد يوسف البارونى بمصر - بدون تاريخ

- الأشعرى (أبو الحسن بن اسماعيل) : مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين ، طبعة ريتر - الطبعة الثانية - فرنز شتاينر ، ١٩٦٣

- نلينو : الصلة بين المعتزلة ومذهب الأباضية فى أفريقية الشمالية - بحث ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية . دراسات لكبار المستشرقين . مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٠

- أبو القاسم بن ابراهيم البرادى : فى الحقائق المحتاج إليها - رسالة أباضية - ضمن المجموع .

- الورجلانى (أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم) : الدليل لأهل العقول - ثلاثة أجزاء فى مجلد واحد . طبعة القاهرة ، ١٣٠٦ هـ .

- ابن خلدون (عبد الرحمن) : العبر وديوان المبتدأ والخبر (سبعة أجزاء) القاهرة . بولاق ، ١٢٧٠ هـ .

- الشهرستانى - الملل والنحل أربعة أجزاء - طبعة بولاق (فى مجلدين)

- المقريزى : المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار . جزءان . بولاق ، ١٢٧٠ هـ .

- المسعودى (أبو الحسن على بن الحسن) : كتاب إثبات الوصية للإمام على بن أبى طالب - منشورات المطبعة الحيدرية بالنجف . الطبعة الرابعة ، ١٩٥٥

- حسن ابراهيم حسن (وطه أحمد شرف) : عبيد الله المهدى إمام الشيعة الإسماعيلية ومؤسس الدولة الفاطمية فى بلاد المغرب . مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧

- على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - الجزء الثانى (نشأة التشيع وتطوره) طبعة ثانية . دار المعارف ، ١٩٦٤

- النوبختى (أبو الحسن بن موسى) : فرق الشيعة . إستانبول . مطبعة الدولة ، ١٩٣١ . نشرة جمعية المستشرقين الألمانيين .

ـ محمد كامل حسين : طائفة الإسماعيلية ـ تاريخها ـ نظمها ـ عقائدها ـ مكتبة النهضة المصرية . الطبعة الأولى ١٩٥٩

ـ أبو المحاسن بن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة جزءان ، طبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٩ ، ١٩٣٠

ـ النعمان بن محمد المربى : الهمة فى آداب أتباع الأئمة ـ نشرة الدكتور محمد كامل حسين ـ دار الفكر العربى .

ـ الاقتصار : تحقيق محمد حسين مرزا . دمشق ١٩٥٧ .

ـ دعائم الإسلام : تحقيق آصف بن على أصغر فيضى . جزءان .

ـ أساس التأويل : تحقيق وتقديم عارف تامر ، بيروت ١٩٦٠ .

ـ تأويل دعائم الإسلام : انظر منتخبات اسماعيلية ، نشرة الدكتور عادل العوا ، دمشق ١٩٥٨ .

ـ الرسالة المذهبية ـ نشرة عارف تامر ، ضمن خمس رسائل إسماعيلية . سوريا . سلمية . دار الإنصاف .

ـ الكرمانى (أحمد حميد الدين) : راحة العقل ـ تحقيق وتقديم الدكتور محمد كامل حسين والدكتور محمد مصطفى حلمى . دار الفكر العربى . القاهرة ١٩٥٢ .

ـ الغزالى (أبو حامد) فضائح الباطنية ـ حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوى . الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤

ـ محمد رضا المظفر : عقائد الشيعة ـ المطبعة الحيدرية ، النجف ١٩٦٢

ـ الكرمانى : الرسالة الواعظة فى نفى دعوة ألوهية الحاكم بأمر الله ـ مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٢

ـ جعفر الصادق : مسند الإمام جعفر الصادق ، جزءان ، دار الفكر بيروت ، ١٩٥٥ .

ـ الاسفرايبي (أبو المظفر (: التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ومعه كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة ، تأليف محمد بن مالك اليمانى ـ نشره محمد زاهد الكوثرى ، مكتبة الخانجى ، ١٩٥٥

ـ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية . ١٩٥٩

ـ ابن الوزير (محمد بن الوزير الحسنى اليمنى الصفانى) : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان .

ـ اخوان الصفا : الرسائل ، طبعة القاهرة ١٩٢٨

ـ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية

ـ جعفر بن منصور اليمن : كتاب الكشف ـ نشرة ستروطمان ، دار الفكر العربى .

ـ المالكى (أبو بكر عبد الله) : رياض النفوس فى طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم وعبادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم ـ نشرة الدكتور حسين مؤنس ـ الجزء الأول من الفتح العربى إلى آخر سنة ٣٠ ﻫ — الطبعة الأولى — مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥١

ـ أبو العرب التميمى (محمد بن أحمد بن تميم) : طبقات علماء افريقية ـ نشرة الشيخ محمد بن أبى شنب ، باريس ، ١٩١٥

ـ أبو العرب التميمى : طبقات علماء تونس ، باريس ، ١٩١٥

ـ محمد بن الحارس الخشنى : طبقات علماء إفريقية ، نشرة إرنست لى رو Leroux ، باريس ١٩١٥

ـ ابن عذارى المراكشى : البيان المغرب فى أخبار المغرب ، نشرة دوزى ، مكتبة صادر ببيروت ، جزءان ، ١٩٥٠

ـ القاضى عياض (أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض) : ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك (مخطوط فى جزءين بدار الكتب المصرية)

ـ ابن فرحون : الديباج المذهب فى أعيان المذهب

ـ أبو زيد القيروانى : رسالة أبى زيد القيروانى فى مذهب الإمام مالك وشرح الإمام أبو الحسن عليها فى كتابه «كفاية الطالب الربانى لرسالة ابن أبى زيد القيروانى ، القاهرة ، بدون تاريخ .

ـ ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل (خمسة أجزاء فى مجلدين) طبعة بولاق

ـ الشريف الإدريسى : صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس ـ مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق ـ نشرة دوزى ودى جويه ، ليدن ، ١٨٦٦

ـ عبد الواحد المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب . ضبطه وصححه محمد سعيد العريان ومحمد العربى العلمى ، القاهرة ، مطبعة الاستقامة ، ١٩٤٩

ـ أبو بكر بن العربى : العواصم من القواصم — حققه محب الدين الخطيب . المطبعة السلفية ، ١٣٧١ هـ

ابن الأثير : الكامل فى التاريخ (١٢ جزءاً) بولاق ١٢٧٤ هـ

ـ القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء . طبعة الخانجى ١٣٢٦ هـ

ـ ابن أبى ذرع : الأنيس المطرب بروض القرطاس فى أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس

ـ محمد بن تومرت : أعز مايطلب (مشتمل على جميع تعاليق الإمام محمد

بن تومرت مما أملاه أمير المؤمنين عبد المؤمن بن على . نشرة جولد تسيهر . الجزائر ١٩٠٣

ـ الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو — ضمن المجموع ، القاهرة ، ١٩٠٧

ـ ابن سينا : النجاة — طبعة القاهرة ، ١٣٢١ هـ

: الشفاء — طبع طهران

: منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة فى المنطق — نشرة محب الدين الخطيب . القاهرة ١٩١٠

ـ الغزالى : إحياء علوم الدين . المطبعة الأزهرية ١٣١٦ هـ

: إلجام العوام عن علم الكلام . القاهرة ١٣٠٣

ـ ابن طفيل : حى بن يقظان — ضمن « حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهرودى تحقيق وتعليق أحمد أمين . دار المعارف . ١٩٥٩

ابن الفرضى : (أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف) تاريخ علماء الأندلس . طبعة مدريد . جزءان ١٨٩٠

ـ ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال — كتاب فلسفة ابن رشد يحتوى على كتابى فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة — المكتبة المحمودية التجارية ، ١٩٣٥

ـ محمود قاسم : مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام ، الأنجلو ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤

ـ ابن مريم (أبو عبد الله محمد بن محمد) : البستان فى ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ، طبعة الجزائر ، ١٩٠٨

ـ ابن خلدون : المقدمة ، طبعة عبد الرحمن محمد

ـ ابن عسكر : (أبو عبد الله محمد بن على) : دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر ، طبع المغرب ، بدون تاريخ

ـ ابن خلدون (أبو زكريا يحي) بغية الرواد فى ذكر الملوك من بنى عبد الواد ، نشرة ألفرد بل ، الجزائر ، مطبعة بيير فونطانا ١٩٠٣ ، وترجمة فرنسية فى جزءين

ـ أحمد بابا التنبكتى : نيل الابتهاج بتطريز الديباج

ـ الكتانى (محمد بن جعفر بن إدريس) : سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس (ثلاثة أجزاء) طبع المغرب

ـ ابن الأبّـار : المعجم فى أصحاب القاضى الإمام أبى على الصدفى ، طبعة مدريد ، ١٨٥٥

ـ ابن بشكوال : كتاب الصلة

ـ ابن العريف : محاسن المجالس ، نشرة ماجين آسين بلاسيوس ، باريس ، جوتنر ، ١٩٣٣

ـ ابن عربى (محي الدين) : الفتوحات المكية

فصوص الحكم — والتعليقات عليه نشر الدكتور أبو العلا عفيفى ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٦

ـ القشيرى : الرسالة القشيرية وعليها شرح زكريا الأنصارى ، طبعة مصطفى الحلبى

ـ السراج (أبو نصر السراج الطوسى) : اللمع — تحقيق عبد الحليم محمود طه عبد الباقى سرور ، دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٠

ـ الكمشخانوى (أحمـــد الكمشخانوى النقشبندى) : كتاب جامع

الأصول فى الأولياء وأنواعهم وأوصافهم ، دار الكتب العربية الكبرى ، ١٣٣١ هـ

ـ التهانوى : كشاف اصلاحات العلوم والفنون

ـ أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ، دار المعارف ، ١٩٦٣

نظريات الإسلاميين فى الكلمة — مقال بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة — المجلد الثانى — العدد الأول .

ـ صدر الدين القناوى : فهرس المصنفات (مصنفات مؤلفات ابن عربى) — مجلة المجتمع العربى بدمشق ، العدد ٣ ، ٤ المجلد ٢٩ ، ١٩٥٤ ، والعدد الأول ، المجلد الثلاثون ، ١٩٥٥ — نشرة كوركيس عواد — انظر كذلك فهرس المصنفات — نشرة الدكتور أبو العلا عفيفى — مجلة كلية الآداب ، بجامعة الاسكندرية ، عدد ديسمبر ١٩٥٤ ، المجلد الثامن .

ـ ابن عربى : إجازة مالك المظفر — نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى مجلس الأندلس ، الجزء العشرون ، فصله رقم ١ ، ١٩٥٥ .

ـ البقاعى (برهان الدين) : تنبيه الغبى إلى تكفير ابن عربى — مخطوط مصور من مكتبة جامعة ليدن بهولندا تحت رقم (1) Or.97I

ـ السيوطى (جلال الدين) : تنبيه الغبى فى تبرئة ابن عربى — مخطوط مصور من مكتبة جامعة ليدن بهولندا تحت رقم (19) Or. 474

ـ عبد الرحمن الوكيل : مصرع التصوف أو تنبيه الغبى إلى تكفير ابن عربى ، وتحذير العباد من أهل الفناء البقاعى — القاهرة ، ١٩٥٣ .

ـ ابن تيمية : مجموع الرسائل والمسائل ،

- ابن سبعين : أجوبة يمنية عن مسائل صقلية — انظر ماسينيون
مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف فى الإسلام، باريس، ١٩٢٩
بد العارف — انظر ماسينيون — الكتاب السابق .
- ابن عطاء الرندى : غيث المواهب العلية بشرح الحكم العطائية .
- الشعرانى (عبد الوهاب) : الطبقات الكبرى (جزءان فى مجلد واحد)
- التادفى (محمد بن يحيى) : قلائد الجواهر فى مناقب الشيخ عبدالقادر.
- عبد القادر الجيلانى : فتوح الغيب — على هامش قلائد الجواهر .
- دائره المعارف الإسلامية : مقالات : أفريقية — البربر — الأباضيون
— مصمودة — بنو الأغلب — لثام .

(ب) المراجع الافرنجية

Alfred Bel : La religion musulmane en Berberie - Esquisse d'histoire et de Sociologie religieuse, Tome I, Etablissement et developpement de l'Islam en Berberie du v II au xx siècle, Paris, P. Genthner 1938.

René Basset : Recherches sur la religion eu Berbérie, art. in Revue des Religions, 1910.

Audré Julien : Histoire de l'Afrique du Nord : Tunisie - Algérie - Maroc, de la conquête arabe à 1830,Paris,Payot,1956.

Dzy : Histoire des musulmans d' Espagne, ed. 1932.

Gauthier (E.F.) : Les siècles obscures du Maghreb, Paris, Payot, 1927.

R. Basset : Les sancutaires du Djebel Nefousa, Paris, 1899.

Emile Masqueray : Chronique d'Abou Zakaria, Alger, 1878.

Louis Rinn : Marabouts et Khouan - Etude sur l'Islam en Algérie, Alger, Adolphe Jourdon, 1884.

G. H. Bonsquet : Introduction à l'Etude générale de l'Islam, 4 end., Alger, 1954.

Ivanov : Aguide to Ismaili Litterature, London, 1933.

I. Goldziher : Mohamed Ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le Nord de l'Afrique au xle sièclo, Alger Pierre Fontana, 1903.

Munk : Melanges de Philosopqie juive et arabe.

Louis Massignon : Recueil de Textes inédits concernant l'histoire de la mystique eu Pays d'Islam,Paris, Paul Geuthner 1929.

Miguel Asin Placios : Ibn Al-Arif : Mahasin Al-Majalis, Texte arabe, treduction et commentaire, Paris, P. Yeuthner, 1933.

Osman Yahia : Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arbi- Etude critique, Institut français de Damas, Damas 1964, Tome I et II.

Afifi : The Philosophy of Muhii-El-Din lbn Arabi, Cambridge, 1939.

Louis Messignon : Ibn Sabein et la critique psychologique dens l'histoire de la philosophie musulmane - Mémorial Henri Basset pnblié par l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, Paris, Paul Geuthner, 1928.

Emile Dermenghem : Le culte des saints dans l'Islam maghré bin, Yalhimard, 1945.

Edmond Doutté : l'Islam Algérien en l'An 1900, Alger, 1900.

Edmond Doutté : Notes sur l'Islam maghrébin, Paris, 1900.

فهرس محتويات الكتاب

صفحة

كتب أخرى للمؤلف

١ — L'idée de Transcendance dans La Philosophie francaise Contemporaine (Paris, 1950)

٢ — Réalisme et Valeur Cheg Samuel Alexander (Paris, 1050)

٣ — أضواء على الفلسفة المعاصرة — مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٨ نفـــذ

٤ — منطق البرهان — مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٩ نفـــذ

٥ — باركلى — من سلسلة نوابغ الفكر الغربى . دار المعارف ١٩٦٠

٦ — مشكلات مابعد الطبيعة تأليف بول جانيه وحبريل ساى وترجمة المؤلف . ومراجعة الدكتور محمد مصطفى حلمى . دار الثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم ـ مكتبة الإنجلو المصرية ١٩٦١ نفـــذ

٧ — حياد فلسفى — من سلسلة المكتبة الثقافية (العدد ٨٣) — دار القلم ١٩٦٣ نفـــذ

٨ — الفلسفة فى الميثاق — من سلسلة المكتبة الثقافية (العدد ١٣٣) — دار القلم ١٩٦٥ نفـــذ

٩ — مقدمة فى الفلسفة العامة — الطبعة الرابعة مزيدة ومنقحة مع فاتحة فى علم الأخلاق — مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦

١٠ — محاضرات فى الفلسفة الإسلامية — الطبعة الأولى — مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦

كتب تحت الطبع :

١ — ما هو علم المنطق ؟

٢ — تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية — الجزء الثانى — مصر

٣ — نحو فلسفة واقعية